

**Anthropologische Theorie  
des Wissens**

**Werner Maucksch**



Anthropologische Theorie  
des Wissens

Inaugural - Dissertation  
zur Erlangung des Doktorgrades  
der Philosophischen Fakultät  
der Ludwig-Maximilians-Universität zu München



vorgelegt von  
Werner Maucksch  
in München

1957

Referent: Professor Dr. Alois D e m p f

Tag: 12. Juli 1957

# I n h a l t

|                                                                       | Seite: |
|-----------------------------------------------------------------------|--------|
| Einleitung                                                            | 1      |
| I. Philosophisch-anthropologische<br>Strukturanalyse                  | 7      |
| II. Erkenntnistheorie - erster Teil                                   | 21     |
| a) Theorie der Verstandeserkenntnis                                   | 21     |
| b) Theorie der Vernunftserkenntnis                                    | 39     |
| III. Die Wissensformen und die gesellschaftliche<br>Vernunft          | 45     |
| IV. Erkenntnistheorie - zweiter Teil<br>Theorie der Gruppenerkenntnis | 63     |
| V. Ideologie und Ideologiekritik                                      | 88     |
| Anmerkungen                                                           | 105    |
| Literaturverzeichnis                                                  | 110    |
| Lebenslauf                                                            | 118    |



Digitized by the Internet Archive  
in 2026

## Einleitung

Im dritten Dezennium unseres Jahrhunderts war Deutschland der Schauplatz eines geistigen Kampfes, in dem erbittert gerungen wurde, und an welchem weite Kreise der Intelligenz regen Anteil nahmen. Es ging um die Installation einer neuen Wissenschaft, die zu ihrem Gegenstand - gleichsam auf ihr eigenes Innere rekurrierend - das Wissen machte, der Wissenssoziologie. Der Name besagt schon, daß das Wissen hier unter einem besonderen Aspekt betrachtet wurde, nämlich auf seine Zusammenhänge mit dem sozialen Bereich hin. Zur Bezeichnung dieser Zusammenhänge wurde ein neuer Terminus entwickelt, die 'Seinsverbundenheit' des Wissens, der an sich schon eine ganze philosophische Grundsatzerklärung und ein methodisches Programm enthält, konzipierte man ihn doch als die 'Verbundenheit' des Wissens mit dem Sein des Wissenden, nicht aber als die Verbundenheit des Wissens mit seinem Gegenstand. Gerade in Deutschland waren für eine derartige Fragestellung besonders gute Anknüpfungspunkte bei verschiedenen geistigen Strömungen und philosophisch-wissenschaftlichen Schulen gegeben, denken wir an Marxismus und Historismus. Und Karl Mannheim, der Protagonist der jungen Wissenschaft, knüpfte auch tatsächlich hier an, schälte die für die altneue Fragestellung relevanten Denkergebnisse und Forschungsergebnisse der verschiedenen Richtungen möglichst rein heraus und trieb diese vorgefundenen Gedanken bis zur äußersten Konsequenz der völligen Depravierung der Wissensdignität im herkömmlichen Sinne von Wahrheit und Falschheit. Diese Depravierung des Wissens entwertete mit einem Schlage den ganzen Kosmos der überkommenen Wissenschaften, der nun entweder der Sinnlosigkeit anheimfallen oder aber neu fundiert werden mußte. Das erstere hätte Nihilismus bedeutet, beim letzteren Falle aber konnte für eine Neufundierung nur die Wissenschaft in Frage kommen, welche zuvor die Entwertung durchgeführt hatte. Mannheim zog auch wirklich diese Konsequenz und erhob den Anspruch, die Wissenssoziologie als eine neue Universalwissenschaft auf die Bahn zu bringen, - ein Anspruch, der heftiges Für und Wider hervorrief, das nicht nur ihm galt, sondern auch die Berechtigung der jungen Wissenschaft in die Diskussion zog, die bis in die Dreißigerjahre hinein unvermindert heftig andauerte, bis sie durch äußere Einflüsse jäh abgebrochen wurde. - Die Heftigkeit dieser Diskussion aber verhinderte, daß ein anderer Versuch, die obengenannte - wissenschaftssoziologische - Fragestellung anzuwenden, die ihm gebührende Beachtung fand, der wissenschaftssoziologische Entwurf Max Schelers, dessen Tod für eine viel-

versprechende Gedankenentwicklung das plötzliche Ende bedeutete, - Gedanken, die auch nach seinem Tode hier und da anregend und befruchtend wirkten, deren Wirkung in der öffentlichen Diskussion jedoch ebenfalls in der ersten Hälfte des dritten Jahrzehnts künstlich und gewaltsam unterbunden wurde und die sich gleichsam in die innere und äußere Emigration zurückziehen mußten.

Nur zögernd setzte nach der Erfahrung eines bis zum Gipfel der Absurdität getriebenen Widersinnes in Denken, Wissen und Wissenschaft die Diskussion dieses Problems um die Jahrhundertmitte im deutschen Raume wieder ein. Die Erfahrungen waren zu eindeutig gewesen und erlaubten nicht, das Gespräch einfach fortzuführen. Die Möglichkeit einer direkten Anknüpfung war weiterhin nicht mehr gegeben, die Frage der Wahrheitssicherung war inzwischen als entscheidend in den Mittelpunkt gerückt und beherrschte nun immanent oder explizit die nur langsam und spärlich wieder in Gang kommende Diskussion des wissenssoziologischen Problems - und beherrscht sie noch. Die Diskussionsbeiträge suchten weniger eine Frontstellung gegeneinander als vielmehr eine Distanzierung von der Vergangenheit. Eine solche Distanzierung bedeutet aber notwendig auch eine Verflechtung mit dieser Vergangenheit und ihrer Problematik, die bei aller Distanznahme letztlich doch den Fortgang zu neuen Dimensionen des - alten - Problems behindert. Nur zögernd besann und besinnt man sich auf sich selbst und seine Aufgaben in der Zeit und im Verlauf der Wissenschaft, das Seiende als solches immer wieder und immer neu zu bedenken, ohne sich in solchem Tun beirren zu lassen. Das aber meint hier, wo es um das Wissen der Menschen geht, den Menschen als solchen zu bedenken, ihn als einen Wissenden unablässig und unermüdlich zum Gegenstand des Betrachtens zu machen und sein Wissen aus ihm und ihn aus seinem Wissen verstehen zu lernen. -

Und damit gelangen wir zu dem Thema und Tenor unseres eigenen wissenschaftlichen Vorhabens, die wir in die Frage kleiden: Was ist denn dies, das Wissen des Menschen, das Wissen dieses bestimmten Menschen und weiter - einengend auf den eigentlichen Bereich der Wissenssoziologie - , was ist das, soziales und historisches Wissen? - Wissen ist immer das Wissen eines Menschen, - eine Beziehung, die ja auch schon aus der sprachlichen Form dieses Substantivs hervorgeht, welche auf das Tätigsein eines Täters zurückverweist und jenes gewissermaßen an diesen bindet. Stellen wir also die Frage nach dem Wissen, so ist diese Frage stets in eine größere Frage eingebunden, in die Frage nach dem Menschen in seinem Sein, der durch das Wissen überhaupt gekennzeichnet ist. Der Mensch ist also unser Gegenstand, der Mensch in seiner Universalität und in seiner konkreten Ganzheit, auch dann,

wenn wir ihn vor allem anderen als Wissenden verstehen lernen wollen. Wir können hier nicht abstrahieren, wir müssen diese seine Universalität und Ganzheit immer im Blick behalten, wenn wir die Eigenart menschlichen Wissens bedenken und ihr in allen möglichen Rücksichten nachspüren. Dieser Sachverhalt am Menschen, sein Wissen, und der Mensch selber erscheinen grammatisch und logisch als zwei gesonderte Gegenstände und sind doch real ein und derselbe Gegenstand, mag er auch in sich gegliedert sein. Die Gliederung steht in der Zuordnung zur Ganzheit, und beide sind nur gemeinsam zu verstehen. Der Mensch ist uns also ein komplexer, ein "konkreter" Gegenstand, aber auch der Sachverhalt des Wissens an ihm ist als beziehungsstiftender ein komplexer Sachverhalt und damit ein komplexer und ebenfalls "konkreter" Gegenstand. Diesen gegliederten und komplexhaften Gegenstand, den Menschen, in seinem wirklichen Bestand zu erfassen, und dann ihn in seinem Wissen und sein Wissen an ihm ebenfalls in seinem wirklichen Bestand möglichst vollständig zu erfassen, ist die Aufgabe, welche wir uns stellen. Der bloße Sinnenschein reicht dabei nicht zu, wir müssen den Menschen und das Wissen geistig anschauen unter allen Aspekten, unter denen er in seinem Sein sich darbietet, und in denen es seine Eigentümlichkeit enthüllt. Solche geistige Anschauung sucht ihren Gegenstand in seinem Sein bis hin zu seinen letzten Gründen zu "ergründen" und ist 'Theorie' in einem strengen Sinne, betrachtet sie doch das, was "zusammen steht", auch zusammen und ist solcherart im Wortsinn 'systematische' Betrachtung ihres Gegenstandes. Aber noch ein anderes schwingt im Begriff der 'Theorie' hier mit, jene von den antiken theoretikoi oft gepriesene Freude, welche das immerwährende Bemühen gewährt, dem Seienden als solchem und dem Gegenstand im besonderen im Verstehen gerecht zu werden, ein Bemühen, das keinen anderen Zweck verfolgt als den der "Seinsgerechtigkeit". Theorie soll vollzogen werden als der Versuch, den Menschen und sein Wissen an ihnen selbst richtig zu verstehen, als ein Versuch, unternommen in der scholé (im eigentümlichen dreifachen Sinne dieses Wortes), in der Muße zwischen den Zwecken. -

Wir müssen also dieses Vorhaben der Theorie beim Menschen beginnen, das meint aber, wir müssen in der Liebe zur Weisheit mit den Mitteln der Philosophie den Menschen betrachten, nicht nur in seiner sinnlichen Erscheinung, sondern wie er in seiner Universalität sich darstellt. Es ist die alte philosophisch-anthropologische Frage: Was ist der Mensch in seinem Sein und wie ist er in seinem Sein? Eine Frage, die wir gerade deshalb an den Anfang stellen, weil Wissen als Tätigsein ohne die Kenntnis

des Täters nicht verstanden werden kann, weil wir Gewißheit des Wissens und Gewißheit über das Wissen nur aus der Gewißheit über Sein und Vermögen des Menschen schöpfen können, - ein Weg der Gewißheitserlangung und Wahrheitssicherung, der unausweichlich ist, seit Immanuel Kant auf die von den menschlichen Vermögen und ihrer Organisation bedingte Art unseres Weltbildes und damit auch unseres Wissens hingewiesen hat, wenn dieser Weg auch nicht die ausschließliche Bedeutung besitzt, welche Kant ihm zusprach. Methodisch aber müssen wir diesem Hinweis folgen und am Menschen gleichsam die Fixierungen seines Wesens herausarbeiten, wobei wir nicht den Anspruch auf Vollständigkeit unserer Darstellung erheben, sondern uns auf jenes beschränken, das für den weiteren Gang unserer Untersuchung Relevanz besitzt.

Nach dem Eruieren der "Fixierungen" des menschlichen Wesens wenden wir uns dem Problem zu, wie denn menschliches Erkennen und Wissen angesichts solcher Fixierungen, in ihnen und durch sie möglich werde. Wie erlangt der "natürliche" Mensch Wissen? Eine Frage, die eine genaue Analyse des Erkenntnisvorganges in allen seinen Ebenen erfordert, wobei sie ganz verschiedene Varianten enthält: Wie "vermag" der Mensch zu erkennen und zu wissen? Woher hat er sein Wissen? Was "bedeutet" ihm sein Wissen? Unser "natürliches" Erkennen und Wissen ist jedoch nicht auf die Erfassung des sinnlich Konkreten beschränkt, sondern bleibt "natürlich" auch in jenem Bereich, den wir der Vernunft als dem kantischen 'Vermögen der Ideen' zuordnen müssen. So haben wir - nach diesen beiden Bereichen getrennt - eine doppelte Erkenntnistheorie des "natürlichen" menschlichen Wesens durchzuführen, welche die Grundlage für alle im folgenden auf das Wissen hinzielenden Explikationen bildet.

Vorerst aber müssen wir noch einmal auf den Menschen zurückkommen, nun nicht mehr in Bezug auf seine allgemein grundlegenden Fixierungen, sondern im Hinblick auf seine ebenfalls wesensgemäßen Vermögensfixierungen, jedoch aus methodischen Rücksichten nur insoweit, als sie "sozial" relevant werden. Es ist hier weiter nach den Differenzierungsmöglichkeiten für das menschliche Wissen zu fragen und nach der Art und Weise des "Miteinander" des Menschen sowie der Rolle, welche das Wissen in diesem "Miteinander" spielt. Mit einem Satz: es ist hier jener Bereich zu umreißen, der zwar auf wesensmäßigen Fixierungen fußt und aus ihnen entspringt, der aber in seiner Gänze der Sphäre der konkreten Individuen zugeordnet werden muß. Dieser Bereich bildet das Bindeglied zwischen dem Gegenstand der philosophischen Anthropologie und dem der Soziologie; er ist gewissermaßen der Schnitt-

punkt auch in der Sphäre des Wissens, wo das "natürliche" und das "sozial" relevante Wissen einander treffen.

Diese "soziale" Relevanz des Wissens aber kann in beiden Dimensionen des "sozialen" Lebens eruiert werden, im zeitlichen Quer- und im zeitlichen Längsschnitt, - ein Unternehmen, welchem wir uns nun zuwenden. Wir versuchen hierbei, das Wissen in den charakteristischen Brechungen und Metamorphosen darzustellen, die es im sozialen und historischen Geschehen erleiden und durchmachen kann. Auch hier wieder dürfen wir nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erheben, sondern bescheiden uns mit dem Versuch, die typischen historisch-sozialen Einflüsse, denen Wissen unterliegt, und die typischen Formen von dessen Gestaltwandel mit der nur irgend möglichen Klarheit herauszuarbeiten, ohne die Frage nach einem Kriterium solchen Wissens auch nur zu berühren. Es geht uns um das Was, Wie und Warum des historisch-sozialen Wissens, nicht aber um die Frage, ob es sich in Wirklichkeit auch so verhalte, wie das Wissen meint.

Vielmehr wird die Frage nach der Wahrheit des Wissens in einem umfassenden Sinne erst im letzten Kapitel gestellt, die notwendig die Frage nach der möglichen Verkehrtheit des Wissens nach sich zieht und ihrer gleichsam zur Ergänzung bedarf. Von wem anderen erhält denn Wissen seine Dignität, wenn nicht von der Wahrheit? Und welche Gefahren bestehen für diese seine Dignität? Die letztere Frage erfordert eine Explikation der Irrtumsmöglichkeiten, die dem Menschen in der Universalität seines Seins und Vermögens gegeben sind und ihn in seiner Würde stets bedrohen. Die mögliche "Ideologiehafteigheit" des menschlichen Wissens wird zum Gegenstand unserer Untersuchung. Abgerundet wird die Frage nach dem Wesen des Wissens aber schließlich, wenn die Positivität der Wahrheit zu dessen Prüfstein, Richtschnur und Maßstab erhoben wird, und das Wissen seinen Ort in der Wirklichkeit zwischen dem Sein des Menschen und dem Sein der Dinge erhält und damit selbst eine Wirklichkeit erlangt, die sich notwendig und konsequent im richtigen Handeln auswirkt, im 'Tun der Wahrheit'.

So wird im Verlauf unseres Gedankenganges gleichsam ein Feld durchschritten, in dem die verschiedensten Methoden Zuständigkeit besitzen, unter denen die einen von der Sache her und in der Diskussion längst das Recht und die Bedeutung erlangt haben, sich als wissenschaftliche Fachdisziplinen zu konstituieren, und unter denen die anderen durch ihre Vertreter zwar derartige Ansprüche ebenfalls stellen, die Berechtigung eines wissenschaftlichen Eigendaseins bei ihnen jedoch umstritten ist. Diese Frage im einzel-

nen einer Lösung zuzuführen, erachten wir nicht als unsere Aufgabe, sondern überlassen eine dezisierende Antwort Berufeneren. Uns interessiert hier der Mensch und sein Wissen, diesem Wissen und seinem Wesen wollen wir nachgehen und versuchen, ihm in Erfassung und Aussage gerecht zu werden.

## I) Philosophisch-anthropologische Strukturanalyse

Der unbefangene, aber aufmerksame Betrachter eines Menschen wird nach mäßiger Reflexion die an sich erstaunliche Tatsache konstatieren, daß er schon die sinnliche Erscheinung des Menschen als eine Ganzheit sieht, die zwar gegliedert ist, aber eben doch eine Einheit darstellt. Erweitert er bewußtseinsmäßig den Bereich seines anschauenden Betrachtens, so "nimmt" er neben den leiblich-sinnlichen Phänomenen auch solche anderer Art, nämlich geistiger Natur "wahr". Sie sind nicht ohne weiteres sichtbar, werden aber doch erfaßt und müssen ebenfalls dem Menschen zugeordnet werden, dessen Ganzheit sich nun nicht mehr auf die sinnliche Erscheinung beschränken kann, sondern auch jene völlig anders gearteten Phänomene mit umfassen muß. Die Ganzheit des Menschen muß sich also auch auf einen Bereich erstrecken, dessen Charakteristikum es ist, unsinnlich zu sein, und der sich sinnlich nur indirekt erschließen läßt. Zeigt sich schon das sinnliche Erscheinungsbild des Menschen gegliedert, so muß seine Ganzheit, die ja phänomenale Bereiche umfaßt, welche qualitativ durchaus verschieden sind, ebenfalls gegliedert sein, nun aber nach eben diesen Bereichen. Eine in langer philosophischer Tradition wurzelnde Arbeitshypothese spricht bei diesen Bereichen von Schichten, die einander - in einem vertikalen Vorstellungsbild gefaßt - überbauen, obwohl diese Schichten in ihrem Zueinander natürlich nicht vertikal liegen, wie hier überhaupt das Bild der waage- oder senkrechten Ebene eine bloße Hilfskonstruktion zum besseren Verständnis der Sache bleiben muß. Der Betrachter in seiner schlichten Anschauung kann natürlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit in der Erfassung der Bereiche der Gesamtheit des Menschen erheben. Um eine solche zu erreichen, bedarf es einer genauen und systematischen Phänomenanalyse.

Der Körper erscheint als räumliches und materielles Gefüge von Gliedmaßen und Organen, also im Wortsinn von Werkzeugen, die zu seiner Erhaltung auf differenzierte Weise zusammenwirken, auch wenn der effektive Sinn ihrer Bewegungen und Tätigkeiten oft nicht unmittelbar sichtbar wird. Diese Organe ihrerseits sind naturwissenschaftlich als Atomkomplexe zu bezeichnen, die je nach einem einheitlichen Prinzip organisiert sind. Organisation ist zunächst die spezifische Kooperation der Atomkomplexe in einem relativen Ganzen, dem Organ, dann aber im eigentlichen Sinne die zweckhafte Struktur eben dieser Organe in der leiblichen Ganzheit des Menschen, in der sie einzeln je nach Orientierung und Operation, nach

Leben und Erleben, und insgesamt der Erhaltung des Körpers und weiter der Menschenart dienlich sind. Wir erfassen also die Organisation sinnlichanschaulich als gewissermaßen zielgerichtete Gestaltung der sinnlichen Erfahrungswerkzeuge und Vermögen, der sinnlichen Werkzeuge und Lebenswerkzeuge; sie wird anschaulich an der dinghaft-räumlichen Einheit aller dieser Werkzeuge und Organe, am lebendigen Wesen, am Organismus. Der Begriff des Organismus wird also in unmittelbarer Beziehung zum Organisationsbegriff vorgefunden, dem er jedoch logisch nachgeordnet ist, wie bei der Explikation von dessen vollem Inhalt unten noch darzulegen sein wird (1). Organismus ist als ein strukturiertes organisches Ganzes aufzufassen, dessen Struktur "planmäßig" auf die Erhaltung und Förderung seines Lebens hin angelegt, "organisiert" ist. Die Organisation ermöglicht den "planmäßigen" Verlauf des Lebens auf Grund der spezifischen lebensfördernden Gestaltung der Organe, ja sie ist die strukturelle Selbstverwirklichung des "Lebensplanes", ist die "erste" Wirklichkeit, aus der die sinnlich-räumlichen Wirksamkeiten hervorgehen. Der Organismus aber als die "augenscheinliche", stoffhafte Resultante der Organisation folgt in seinen Akten und Äußerungen dieser zweckhaften Gliederung und ist damit der Bereich, in dem die eben erwähnten sinnlich-räumlichen Wirksamkeiten geschehen. Hier im Körperlichen geschieht zuerst die Orientierung, in der der Mensch in Beziehung zu einer ebenfalls körperlichen Umwelt tritt, hier empfängt er mit seinen Sinnesorganen die Reize, die von außen dauernd auf ihn einwirken, hier hat er Eindrücke und Empfindungen. Hier aber reagiert er auch aktiv und "planmäßig" auf die äußeren Einwirkungen, zeichnet gleichsam die gestalthaft sinnlichen Wahrnehmungen nach. Hier wirkt er seinerseits auf die Sinneswelt ein, bewegt sich räumlich in ihr, bewirkt in ihr als Medium seine eigene materielle Lebensförderung. Hier agiert er in einer Welt objektiver Gestalten.

Die objektiven Gestalten weisen je verschiedene Bedeutung für den "Lebenszweck" des Menschen auf, d.h. aber, daß der Mensch solche Bedeutungen bewerten muß, damit er körperlich und lebensmäßig in der sinnlichen Umwelt keinen Schaden erleidet. Diese Bewertung geschieht vorbewußt und ist nicht geistgesteuert. Sie gehört als Akt einer Phänomengruppe an, die von den beiden eingangs erwähnten durchaus zu unterscheiden ist, dem Bereich des inneren Sinnes, wie Kant ihn bezeichnet hat ( 2 ). Ist der Bereich des Körperlichen ausgezeichnet durch sinnliches Erkenntnis- und Handlungsvermögen, so wird die neu ins Blickfeld tretende Phänomengruppe durch ein regulatives Vermögen gekennzeichnet. Die Wahrnehmungsbilder werden hier un-

ter dem Aspekt der Lebensbedeutsamkeit reproduziert, wodurch in Entsprechung zu den objektiven Gestalten subjektive Bilder entstehen, deren Akzente nicht mehr am "Objektiven" orientiert sind, sondern "regelrecht" auf die mögliche Lebensförderung ausgerichtet werden. Hier ist ein nichtsinnlicher, aber vorbewußter Schematismus am Werk, der die unmittelbaren sinnlichen Erkenntnisbilder im Sinne und im Dienste einer gesteigerten Lebenstüchtigkeit auswählt und als Erinnerungsbilder reproduzierend umwandelt, also eine regulierende Funktion im Menschen ausübt. Dieser "regelrecht" arbeitende Schematismus läßt sich begrifflich am besten durch den Terminus 'Organisation' erfassen, jetzt nun verstanden als die nichtsinnliche Struktur von Tendenzen, Tätigkeiten und Vorgängen, die in ihrer Gliederung abhängig ist von dem seinerseits strukturierten ideellen Kreis der Tätigkeiten und Funktionen, dem Lebensplan, dem gemäß sie regulierend tätig ist. Die Organisation des inneren Sinnes läßt sich in drei charakteristischen Tätigkeiten fassen: im Aufnehmen und in der Auswahl von sinnlichen Wahrnehmungen ist sie 'merkend', erkennend tätig; in der akzentuierenden Reproduktion der Wahrnehmungsbilder 'wirkt' sie sich aus; als lebensfördernd schließlich erweist sie sich, wenn sie unter Verwertung von lebensbedeutsamen Gestalten die einzelnen "Lebensräume" ausgliedert, wie sie Jakob von Jexküll für das Tierreich herausgearbeitet hat. So kann man mit Uexküll Merkmale, Werkzeuge und Lebewesen unterscheiden, das bedeutet aber bei der Organisation, daß man die innere ebenso wie die äußere Sinnesorganisation in Sensorium, Motorium und Laboratorium, in ein Erkenntnisvermögen, ein Handlungsvermögen und ein Vermögen, das recht eigentlich zur Erhaltung und Förderung des Lebens dient, gliedern kann. Hinzu kommt noch die stabilisierende Funktion der inneren Sinnesorganisation, die durch erinnerndes Vergleichen der Wahrnehmungsbilder den Vorstellungsbildern Dauer verleiht und damit anthropologisch den Begriff der Beständigkeit fundiert und ermöglicht. Vorgreifend sei hier bemerkt, daß mit dieser Funktion auch die anthropologische Grundlage der Begriffsbildung gegeben ist.

In der Begriffsbildung vollzieht sich ein Übergang von der Welt der noch immer relativ beweglichen Vorstellungsbilder in eine Welt des Abstrakten, des Generellen, ein "Übergang von der Zeitlichkeit in das Immergültige" ( 3 ). Dieser Übergang gehört schon als solcher einer neuen Gruppe von Phänomenen an, die am Menschen erfaßt werden können. Er muß den geistigen Phänomenen zugerechnet werden. Geistige Phänomene werden 'bewußt', d.h. der Mensch eignet sie sich in einer spezifischen, nur ihm eigenen Weise an. Das "Wie" und die Struktur dieses Aneignens ist durchaus seiner persönli-

chen Willkür unterworfen; der Mensch muß "sich selbst klar werden" über das "Wie"; er muß sich selbst intendieren, bevor er dies "Wie" intendieren kann; die Intention des Selbst aber geschieht im Selbstbewußtsein, im Ichbewußtsein, das logisch und real dem "einer Sache bewußt werden" vorgeordnet ist und es bedingt. Hier liegt ein Grundakt des menschlich geistigen Seins vor, der seinerseits wie eben gezeigt andere geistige Akte fundiert (und vielleicht sogar konstituiert). Erst das Ich- und Selbstbewußtsein befähigt den Menschen, den Strom der Reize aus der sinnlich-räumlichen Umwelt und den der Vorstellungsbilder in der Innenwelt einzudämmen und schützt ihn damit vor einer Überflutung durch diese beiden Ströme. Das Ichbewußtsein greift regulierend in diesen Fluß ein, jedoch nicht mehr im bloßen Hinblick auf Lebensförderung und Lebensbedeutsamkeit, - hier geschieht eine "sinnvolle" Regulierung. Es reguliert und gewinnt so gewissermaßen Abstand von den Dingen, sie werden ihm zu "Gegenständen", nicht nur zu sinnlichen äußeren "Gegenständen", denn seine regulative Tätigkeit richtet sich ja auch nach innen auf die Welt der Vorstellungen. Die "Gegenstände" der Innenwelt werden hinausgestellt, die "Gegenstände" der Umwelt werden festgestellt, sie müssen für sich selber sein und stehen nun in einer Ich-zentrierten, geordneten Struktur. Der Mensch ist nicht mehr eingebettet in den Reiz- und Vorstellungsstrom, er muß nicht zwangsläufig auf die Einwirkungen der Umwelt reagieren, er hat nun eine Welt. Diese seine Welt wird durch "Gegenstände" konstituiert, er kann sich in ihr willkürlich bewegen und willkürlich auf sie einwirken; aber er kann sein erkennendes Verhalten auch "sachgerecht" einrichten, kann fragen, was und wie die "Gegenstände" als Dinge an sich und in sich sind, er kann nach ihrem Wesen fragen, mehr noch, er kann auch erkennen, wie sie in ihrem Wesen sind, er kann sich einen "Begriff" von ihnen machen. Das Welthaben und das Begriffsbilden sind weitere Grundakte des Geistes ( 4 ), der durch sie Struktur gewinnt. In ihnen sind andere geistige Akte enthalten, die unter sich geordnet sind und im Gesamt des Geistes ihren strukturellen Ort besitzen. Auch hier im Phänomenbereich des Geistes kann man also von 'Organisation' sprechen. Der menschliche Geist als solcher ist in sich strukturiert, er ist entsprechend seiner Struktur organisiert. Diese Geistorganisation des Menschen besitzt wie seine äußere und innere Sinnesorganisation ebenfalls ein Sensorium, ein Motorium und ein Laboratorium. Die Fähigkeit, aus der sinnlich-anschaulichen Außenwelt und der Vorstellungswelt heraus Begriffe zu bilden, das geistige Erkenntnisvermögen also, ist der Verstand; die Fähigkeit, bewußt und "sinnvoll" den Strom der Reizeindrücke und Vorstellungen zu regulieren,

überhaupt der "bewußte Vollzug der Zwecksetzung" ( 5 ) ist das geistige Handlungsvermögen, der Wille; die Fähigkeit schließlich, den "Wert" einer geistigen Tat ebenfalls geistig zu empfinden, das "Erlebnis" der Selbsterkenntnis und Selbstverwirklichung zu haben, ist als geistiges Erlebnisvermögen das Gefühl. Diese d r e i Grundvermögen erst konstituieren das Gesamt des menschlichen Geistes und machen zusammen die Geistorganisation des Menschen aus.

Die verschiedenen Schichten im Menschen stehen also im Ergebnis nicht unvermittelt und isoliert nebeneinander, sondern berühren sich gegenseitig an gewissen Punkten in ihren Tätigkeiten und Äußerungen. Der Mensch ist nicht nur 'horizontal' innerhalb seiner verschiedenen Organisationen gegliedert, seine Ganzheit weist auch 'vertikal' eine Struktur auf, ist in dieser Ebene von Bereich zu Bereich, von Schicht zu Schicht aufgebaut und zwar so, daß die jeweils 'höhere' Schicht auf der nächsttieferen aufruht, auch wenn sie ihre eigenen Gesetze und Organisationsprinzipien hat. Die untere Schicht wird von der oberen immer vorausgesetzt und deren Organisationsautonomie darf nicht als Abgelöstheit verstanden werden, denn es gibt ja einen Punkt, wo sie an den Tätigkeitskreis jener Organisation anschließen muß, um ihr eigenes Funktionsgefüge in Gang zu setzen und zu halten. Es besteht demnach ein Ineinander und Miteinander der drei Organisationen des Menschen, sie durchdringen einander und kooperieren, wobei jedoch die Geistorganisation deutlich eine Lenkungsfunktion im Gesamt des Menschen ausübt. Die Frage nach dem strukturellen Ort dieser geistigen Lenkungsfunktion und im Zusammenhang damit nach dem Sein des Menschen überhaupt nötigt uns aber, den gesamten Komplex noch einmal und mit völlig anderen Mitteln anzugehen. Auch diesmal schließen wir wieder an eine alte philosophische Tradition an, die morphologische Ontologie.

Wir setzen bei dem in der bisherigen Analyse herausgearbeiteten Organisationsbegriff an. Organisation wird sinnlich anschaulich an der leiblichen Ganzheit, also zunächst im körperlichen Bereich, sie setzt Materie voraus, die in sich gegliedert ist, - nicht so, wie die Atome der Elemente strukturiert sind, sondern die Atome sind nach bestimmten Prinzipien zu relativen Ganzheiten zusammengefaßt, in denen sie arbeitsteilig an den Lebensvorgängen teilnehmen. Diese arbeitsteilige Strukturiertheit ist die Organisation, die also gewissermaßen in die Materie hinein versenkt sein muß, um auf sinnlichem Wege erkennbar zu werden. Dabei ist eigentümlich, daß wir beim Betrachten in allen uns begegnenden Menschen die Körpermaterie ausnahmslos nach demselben Prinzip organisiert finden. Der Schluß liegt nahe, daß Organisa-

tion nach einem universalen Prinzip organisiert ist, wenn auch im Zeitquerschnitt je verschiedene Materie organisiert wird. Dieses universale Prinzip der Leiborganisation nennt Aristoteles die *phýsis*, die Natur, und schneidet damit das entscheidene Problem der Morphologie an: Wie kann es geschehen, daß wir materiell verschiedene Lebewesen nach dem gleichen Prinzip organisiert vorfinden? Die Lebewesen gleicher Organisation zeichnen sich durch eine gemeinsame Gestalt aus und werden als 'Art' zusammengefaßt, so daß man von der Natur als "Artgestaltungsgrund" sprechen kann ( 6 ). Die Natur bedarf als artuniversales Organisationsprinzip zu ihrer Ausgestaltung in den Lebewesen je verschiedener Materie. Die Materie bedingt die jeweilige unwiederholbare Ganzheit der einzelnen Artlebewesen, der Individuen; sie ermöglicht die Vereinzelung im körperlichen Bereich und ist damit auch Prinzip, - stoffliches - Individuationsprinzip; sie bietet sich der universalen Natur als stoffhafte Unterlage - Substrat - an und bringt sie solchermaßen zur sinnlichen Anschaulichkeit; sie ist deren sinnlicher Unterstand - Substanz -, notwendig zur Bildung des Individuums, das als Konkretum die Versenkung der Organisation in den Stoff darstellt. Aristoteles bezeichnet das Material als erste Substanz, die Artnatur als zweite und das Konkretum als dritte Substanz.

Die Organisation ist der Kreis der schichtadäquaten Vermögen, das bedeutet, sie ist bei dem äußeren und inneren Sinn der Kreis der Auswirkungspotenzen, denn die Ausübung der spezifischen Funktionen und Tätigkeiten beruht auf der Potenz. Schon im Organbegriff ist diese Unterscheidung von Potenz und einzelner Wirksamkeit enthalten, beide gehören in den Bereich der Organisation und sind von der Natur als dem Organisationsgrund deutlich zu trennen. Vermögen sind sinnvoll auf aus ihnen folgende Tätigkeiten hingeordnet, die Organisation hat einen "Sinn". Der Horizont dieses Sinnes läßt sich am besten in den Begriff des Lebensplanes fassen, welcher der ideelle Kreis der organisationsgemäßen Tätigkeiten und Funktionen ist, und hat in der Natur, dem Organisationsprinzip, seinen Ursprung. Die Natur zielt in prospektiver Tendenz auf einen möglichen Wirkhorizont als *télos* hin, muß jedoch die Selbstvollendung der Organisation überlassen, die sie im Hinblick auf den ideellen Funktionskreis des Lebensplanes zu bewirken sucht, dessen erste Verwirklichung sie ist. Natur und Lebensplan müssen durchaus teleologisch verstanden werden. Der Lebensplan ist eine Entelechie, er hat sein *télos*, seinen Wirkhorizont in sich und ist in einem vorbewußten Streben nach Selbstvollendung im Rahmen dieses Horizonts auf dieses sein Ziel hin angelegt. Der ursprünglich technomorphe Formbegriff wird hier als lebendige Form auf den gepräg-

ten Stoff übertragen. Die Form verwirklicht unbewußt nach ihrem Lebensplanbesitz ihre leibliche Gestalt, den konkreten Organismus, in dem die Werkzeuge sinnvoll auf ein einheitliches Leben angelegt sind. Die artgemäße Struktur des Organgefüges weist Eigenschaften auf, die in ihren Charakteristika nicht veränderlich und Konstituentien der Artgestalt und des Lebensplanes sind. Diese arteigenen Wesenseigenschaften - *propria* - müssen von den zufälligen Eigenschaften der konkreten Lebewesen - *accidentia* - , die besonders den sinnlichen Individualitäten eigentümlich sind, deutlich unterschieden werden. Somit umfaßt der Organismus die drei Substanzbegriffe im Bereich des Körperlichen, die materielle Unterlage, den wesenhaften, organisationsbedingten Bestand der Arteigenschaften und den sinnlich-konkreten Unterstand für alle, - auch die zufälligen - Eigenschaften.

Bisher beschränkten wir uns um einer ersten und vorläufigen Klärung des Substanz- und Naturbegriffs willen isolierend auf den Bereich des Leiblichen, mußten aber hinnehmen, daß dabei fortwährend der Bereich des inneren Sinnes mit in die Untersuchung hereinreichte, besonders wo der Faktor der Lebensbedeutsamkeit anklang. Nun aber müssen wir uns dem ontologischen Problem zuwenden, das sich aus der Tatsache ergibt, daß drei Organisationsbereiche die Gesamtheit des Menschen konstituieren, die äußere und die innere Sinnesorganisation und die Geistorganisation. Wenn wir die *phýsis* als den Organisationsgrund der äußeren Sinnesorganisation bezeichnet haben, so erhebt sich nun die Frage, ob wir auch für die beiden anderen Organisationen je einen besonderen Organisationsgrund annehmen müssen, wie es Aristoteles mit dem Setzen einer vegetativen, sensitiven und intellektiven Seele unternahm und wie es ebenfalls in der Dreiteilung des Menschen in Geist, Seele und Natur beim Neuplatonismus zum Ausdruck kommt. In unserer ersten Phänomenanalyse hatten wir festgestellt, daß die einzelnen Organisationen je ihrer Schicht gemäß konkretisiert sind, die "unterste", materielle, im Körper, die innersinnliche im 'Unbewußten' (in der Es-Schicht) und die geistige in Verstand und Vernunft. Das legt den Schluß nahe, für jede Schicht einen eigenen Organisationsgrund zu fordern, also neben das echte Metaphysikum *phýsis* noch zwei weitere Metaphysika zu setzen, die *psyché* als Prinzip für die innersinnliche Organisation und den *nūs* für die Geistorganisation, wobei allerdings nicht recht abzusehen ist, wie diese logisch klar unterschiedenen Metaphysika als universale Prinzipien realiter die Einheit des Menschen bewirken können, ohne daß diese auseinandergerissen wird. In der vorschnellen Überwindung dieser Aporie

durch die Deklaration des ausschließlichen Primates einer Schicht liegt die Ursache jener monistischen Anschauungen vom Menschen, der materialistischen oder korporalistischen, der animistischen und der spiritistischen, zu denen noch von der Leibnatur ausgehend die naturistische hinzukommt. Diese Monismen haben in Vergangenheit und Gegenwart, zu Weltanschauungen ausgedehnt, ihren guten Teil zur Verwirrung der anthropologischen Probleme beigetragen, weil sie dem Drang nicht widerstehen konnten, die Schwierigkeiten des Fragenkomplexes durch kausale Rückführung der verschiedenen Schichten auf einen einheitlichen Grund in allzu einfacher Weise zu lösen, wobei eine Vergewaltigung der Sachbestände des öfteren nicht zu vermeiden war. Zur Lösung des Problems kann der Hinweis von Alois Dempf beitragen, daß der *sensus communis* der Scholastik, der Gemeinsinn, das Animationsvermögen schon bei Augustin, die äußere und die innere Sinnlichkeit zentralisiert und den inneren Funktionskreis von Sensorium, Motorium und Laboratorium und einen äußeren von Erfassung und antwortender Bewegung in sich vereint ( 7 ). Hier befindet sich der artgestaltende Faktor, welcher das Keimmaterial formt; hier befindet sich eine erste lenkende Funktion, die vorbewußt, aber durchaus zielgerichtet, "teleologisch", auf das sinnliche Erfassen & Sinne der Lebensförderung einwirkt; hier befindet sich schließlich das Zentrum des "Lebens-"planes, das Zentrum jenes noch unbewußten Bereiches, den das Metaphysikum Seele bildet. Die *psyché* baut mit dem Animationsvermögen den Leib, sie belebt zugleich die Atomkomplexe nach der (Art-)Natur, sie eint im *sensus communis* die beiden Sinnesorganisationen unter gleichzeitiger Belassung ihrer Eigentümlichkeiten. Wir konnten dieses arbeitsteilige Mit- und Ineinander der beiden Organisationen bereits im phänomenalen Bereich feststellen. Die Frage, ob hier ein einheitliches oder verschiedene metaphysische Prinzipien anzunehmen sind, darf jedoch um der Sachgerechtigkeit willen nicht gestellt werden, bevor wir nicht die eigentlich den Menschen auszeichnende Organisation des Geistes in die Betrachtung einbezogen haben. Denn wir stellen den eigentümlichen Befund fest, daß der Mensch im Unterschied zu den Primaten bis hinauf zu den Anthropoiden auch in einem biologisch nicht lebensfördernden Sinne in die körperlichen und innersinnlichen Vorgänge mittels seines Geistes und Willens eingreifen kann. Er kann sich bewußtseinsmäßig - und sein Bewußtsein ist ja durch die Geistorganisation bedingt - von seinem Leib distanzieren und erlebt das Unbewußte in sich, die Es-Schicht, den Gemeinsinn, notgedrungen als etwas Distanziertes. Die Geistesorganisation als der Kreis der bei allen normalen Menschen vorhandenen - wenn auch je verschieden vorhandenen - geistigen Vermögen hat ihren Grund in der Geistseele des

Menschen, der anima intellectiva. Aus ihr wachsen diese allgemein gültigen Vermögen hervor, die in ihrem Zusammenwirken bewußt regulieren können, im Gesamt des Menschen also eine entscheidende Funktion ausüben und damit eine beherrschende Stellung einnehmen. Die beiden Bereiche der äußeren und inneren Sinnesorganisation sind prinzipiell weitgehend geistig beeinflusbar und lenkbar, wenn sie auch schichtadäquate Gesetze besitzen. So liegen die eigentlichen Charakteristika der menschlichen Natur im Bereich der Geistorganisation, Charakteristika von solcher ganzheitsrelativen Bedeutung und Prägekraft, daß man von der Geistseele auch als von der Geist n a t u r spricht. Der Begriff der "kleinen" Natur - ursprünglich im Hinblick auf den arteigentümlichen Bestand der Körpereigenschaften entworfen - erfährt mit dem Einbeziehen des geistigen Bereiches eine wichtige Erweiterung. Natur, zunächst nur universales Prinzip des organisierten Körpers, begreift nun den Geist mit ein, denn auch dieser ist allen - normalen - Menschen gemein (und natürlich), gerade er ist eine entscheidende 'specifica differentia' der Menschenart. Die menschliche Natur schließt also die Geistseele mit ein. Da der Naturbegriff jedoch einen artgemäßen Ganzheitsbestand intendiert, drängt sich hier die Frage auf, ob nicht die Geistseele als entscheidendes Organisationsprinzip im Gesamt des Menschen zu betrachten ist. - Nicht nur die geisteswissenschaftliche Forschung beginnt wieder, die charakteristische und einmalige Rolle des Geistes beim Menschen zu betonen. Man kann heute sagen, die eigentliche Natur des Menschen sei seine Geistnatur. Der Geist kommt nicht thyrathen, "durch die Tür" der Seele, wie Aristoteles sagt, er ist als Geistseele notwendiges Konstituens der menschlichen Wesenheit, der essentia als zweiter Substanz. Aber die anima intellectiva ist als anima auch Prinzip der animatio, sie begründet nicht nur die Geistvermögen, sie ist ein Wirkprinzip und baut in ihrer animatio-Eigenschaft auch ihren Leib. Anima intellectiva ist also als G e i s t - seele der entscheidende Aspekt der einheitlichen Menschennatur, zugleich ist sie aber als Geist s e e l e das metaphysische Prinzip der Formung und Belebung des Körpers, psyché als Prinzip des sensus communis. Diese Ambivalenz und merkwürdige Doppelgesichtigkeit der anima intellectiva ist jedoch nicht Ausdruck einer Schichtidentität, sondern muß als Komplementarität an sich verschiedener Prinzipien in einem Ganzen verstanden werden ( 8 ). Daß dabei der Gemein Sinn im Menschen durchaus der Geistseele untergeordnet ist, braucht nach dem Gesagten nicht mehr betont zu werden. Die Distanziertheit, mit der wir in unserem Bewußtsein den sensus communis erleben, macht uns darauf aufmerksam, daß wir im Hinblick auf unsere

Wesenheit - essentia - Träger sind, wir h a b e n eine äußere und eine innere Sinnesorganisation, das meint, wir h a b e n eine Leibnatur, ein sinnliches Organisationszentrum. Trotz der Spannungseinheit unserer menschlichen Natur können wir in Fremd- wie in Selbstbeobachtung ständig den qualitativen Unterschied zwischen den Vorgängen in der körperlichen und instinktiven Schicht und denen in unserer Geistorganisation konstatieren, und da dieser Unterschied vor allem in schichtspezifischen Äußerungen und Vorgängen deutlich wird, ist es möglich, unsere Trägereigenschaft und ihren Inhalt weiter zu differenzieren. Mit zunehmender Selbstobjektivierung erleben wir nicht nur sinnliche Vorgänge distanziert, sondern erkennen auch mit dem gleichzeitigen Eindruck steigender Beschränkung die Gesetzmäßigkeit geistiger Vorgänge, die unsere Geisttätigkeit zur menschlichen Geisttätigkeit einengt ( 9 ). Die eigentümliche Regelmäßigkeit in diesen Akten auch bei unseren Mitmenschen weist uns auf die den Menschen konstituierende Organisiertheit unseres Geistes hin, die wir ebenfalls als ein vorgegebenes 'haben' empfinden müssen, vorgegeben im logischen Sinn, und deren Gesetze wir ebenso wie die, welche dem Gemeinsinn implizit sind, nicht ungestraft verletzen können. Wir h a b e n also nicht nur eine Leibnatur, wir h a b e n auch eine Geistseele, wir erleben uns als Träger unserer natura humana, als Träger unserer einheitlichen Wesenheit. - Das eigentlich menschliche Erlebnis unseres Selbst aber ist nicht das Erlebnis des Trägerseins, sondern des Täterseins. Denn wir fühlen uns durchaus gehoben, wenn wir unseres Selbstseins innwerden, unseres Selbst inne aber werden wir vorzugsweise in der Tat. Die Tat scheidet uns von unserem Nächsten, und die Tat erst konstituiert unser Ich, sie ist das Moment der Trennung und der "Vereinsamung", sie ist aber zugleich zurückgebunden an ein unteilbares Zentrum, an ein Individuum, dessen Hervorbringung sie darstellt, an eine Person.

Nachdem wir im Anschluß an Aristoteles bereits ein Individuationsprinzip, die Materie, herausgearbeitet haben, steht hier dieselbe Aufgabe vor uns wie bei dem Verhältnis von Organisation und Menschennatur: wir müssen die Individuation durch die Schichten hindurch verfolgen, um die Gewähr einer vollständigen Erfassung zu haben, denn nach einem Axiom des Cusaners erfolgt auch die Individuation konregional.

Wenn wir die Materie nach einer ersten Untersuchung als ein individuierendes Element betrachten müssen, so erleichtert uns die Reflexion den Fortgang unseres Gedankens, daß Materie - zunächst nur rein physikalisch inneratomar geformt - im Organismus aus dem Metaphysikum der psyché heraus durch den

Gemeinsinn, das Animationsvermögen, gestaltet wird. Dieser gemeinsame Organisationsfaktor der beiden Sinnesorganisationen, der konnektional eigentümliche und doch im gewissen Sinne einheitliche Strukturen schafft, das 'Psychoid' im Sinne Drieschs, kann auch im Hinblick auf seine individuierenden Unterlage, das Substrat, je nach den Schichten nur an verschiedenartigen, schichtspezifischen Phänomenen gefaßt werden. Das konkrete Individuum tritt in Erscheinung als eine Ganzheit signierter Materie. Als solche ist der Mensch vorerst wieder "Träger" der "stofflichen Zusammensetzung des Vielen in uns" ( 10 ), aber er "trägt" nicht nur Materie im Sinne physikalischer Schwere, er vollbringt auch gewisse typische Bewegungen gemäß seinem immateriellen Lebensplan und der in diesem wurzelnden Instinktorganisation, er ist z.B. Zeuger, das meint ein sich in bestimmten umgrenzten Bereichen nach Instinktgesetzen bewegendes. Und dies Zeugersein bedingt durchaus eine - unteilbare - Einheit, die nur in ihrer Schichtrelation verstanden werden kann. Letztlich aber finden wir in diesen beiden Individuations-Phänomenen ebenso wie bei den entsprechenden Organisationen nur schichtadäquate Aspekte relativer Einheiten, und wenn man bedenkt, daß äußere und innere Sinnesorganisation im sensus communis zentralisiert sind, so lauchtet ein, daß wir das nach gleichartigen, wenn auch schichtgerechten Prinzipien organisierte unterliegende Substrat ebenfalls als einheitliches Prinzip auffassen können, als ein erstes Prinzip der Individuation, das aber von vornherein in seiner Relativität gesehen werden muß. Wir empfinden unseren in einem psychoiden "unterwertigen" Sinne beseelten Leib schon als Ich, aber unser Selbstbewußtsein steht zu diesem Leib-Ich in einer gewissen Abständigkeit, wir wissen, es ist nicht "unser eigentliches Ich", wir "tragen" unser Leib-Ich, aber unser Eigenwertgefühl ist dabei nicht befriedigt, wir fordern in der objektivierenden Selbstbetrachtung ein "höheres Ich", das in unserem menschlichen Falle nur ein geistiges Ich sein kann. Die Einschätzung unseres Selbst ist die eines geistigen Selbst, dem der Leib nur als Mittel zu körperlichen Tätigkeiten dient, und das das Handeln aller seiner Schichten auf sein geistiges persönliches Selbstsein bezieht. Und dieses Selbst gilt dem Menschen als der eigentliche Täter seiner Handlungen, auch der im körperlichen Bereich. In seiner Eigenschaft als Täter geistiger Taten erlebt er in sich die Person, die geistige, die intelligible Existenz, die nach Boethius der unteilbare Unterstand seiner menschlichen Geistsubstanz ist, rationalis naturae individua subsistentia. Damit wird jedoch nicht das bewußtseinsmäßige Zentrum menschlicher Akte intendiert, sondern ein Metaphysikum, ein Prinzip, ein Ungrund, der die Einmaligkeit und die Unwiederholbarkeit des menschlichen Individuums begründet;

intendiert wird hier das im Wortsinne *metaphysische* Dasein an und für sich und Tätersein an und für sich, das beim Menschen seinem handlungsge-  
setzgebenden Sosein, diesem seinen essentiellen Bewußtsein subsistiert und  
das Geistigem subsistierend auch selbst Geistiges sein muß, geistiger, hand-  
lungsfähiger Täter unseres geistigen Soseins. - Person als geistiges und  
Leib als sinnliches Individuationsprinzip stehen ebenfalls als komplemen-  
täre Prinzipien im konkreten Menschen in einer Spannungseinheit, in welcher  
wiederum das "höhere" Prinzip ein deutliches Übergewicht besitzt.

Person handelt als Täter nach der allgemein gültigen Organisation des Men-  
schen. Die Geistseele ist recht eigentlich Mitwirklerin unserer Taten, die  
sie regulierend in vorbezeichnete Bahnen lenkt und denen sie organisations-  
bedingte Normen gibt, bei deren Verletzung jene als Zeichen der "Annormali-  
tät" gelten. Person ist also unlösbar an die Geistseele gebunden und kommt  
erst mit ihr und durch sie zur Wirksamkeit im konkreten Menschen, der das  
konkrete Miteinander dieser beiden metaphysischen Prinzipien darstellt. Erst  
im konkreten Menschen kann sich Organisation in den verschiedenen Schichten  
normativ auswirken, erst in Konkretum ist aber auch Materie und Geist ein-  
geengt auf eine unteilbare Existenz, die ihrerseits wieder organisationsge-  
recht strukturiert ist und eine gegliederte Ganzheit bildet. Um das damit  
angeschnittene Problem, ob die beiden Prinzipien, die bei der Konkretion der  
dritten Substanz zusammenwirken, je für sich real sind oder ob sie nur lo-  
gische Prinzipien darstellen, denen auch nur logischbegriffliches Sein zu-  
kommt, geht ein lange andauernder und noch immer währender Streit in der  
Philosophie, der zunächst auf einer unteren Ebene geführt wird mit der Fra-  
ge, ob der sinnlichen Gestalt neben ihrem leiblichen Individuationsprinzip  
noch ein unsichtbares und nichtsinnliches Organisationsprinzip zuzuordnen  
ist. Nach unseren anfänglichen Phänomenanalysen glauben wir, diese Frage be-  
jahen zu müssen. Doch muß der Streit von dieser fast naturalistischen auf eine  
höhere Ebene gehoben werden: sind die Geistnatur als geistiges Organisa-  
tionsprinzip und die Person als geistiges Individuationsprinzip real unter-  
schieden? Das meint, wird die allgemeingültige Geistorganisation der Men-  
schenart durch die signierte Materie des Leibes zur Einzelseele, also ge-  
wissermaßen nur durch eine körperliche Beschränkung, eine Einkörperung, oder  
wird sie durch ein ebenfalls geistiges Prinzip zu einem geistigbewußten  
Selbst. Mit anderen Worten, hat der Mensch neben seiner phänomenal realen  
Geistseele auch noch eine geistige Individualität? Ist er eine intelligible  
Existenz, wie sie Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft herausge-  
arbeitet hat. ( 11 ) Gründet seine Individualität in einem realen Prinzip?

Es ist die alte Frage nach der realis distinctio von Person und Geistnatur. Der Mensch ist Einzelseele, aber aus der phänomenal konstatierbaren prinzipiellen Distanz des Leib-Ich vom Ich-Bewußtsein geht hervor, daß die menschliche Einzelung im Körper, in der signierten Materie, nicht zureichend begründet werden kann. Vielmehr erlebt sich das Ich als geistig, als Persönlichkeit, die geistig ist, mehr noch, die Geist ist, Geist, der durch die allgemeingültige Geistorganisation des Menschen eine Struktur hat (12). Dieser Geist, die empirische Persönlichkeit des Menschen, wird erlebt als lebendiges, geistiges Ganzes mit einer allgemeingültigen Organisation, dessen Akzent auf der um das Ich konzentrierten intellektuellen Selbsttätigkeit liegt. Dieses intellektuelle Ich erfährt sich als - wenn auch nicht voraussetzungsloses - Tätersein und kann nur verstanden werden auf dem Grund der menschlichen Wesensunion von Organisation und Selbstsein, denn der Mensch handelt immer als Persönlichkeit im Ganzen nach allgemeinen Gesetzen; er handelt "selbst"; seine Taten sind nur ihm eigentümlich, entspringen seinen "persönlichen" psychologischen Anlagen, wenn sie auch artuniversalen Regeln folgen. Die empirische Persönlichkeit wird also im Bereich der Psychologie erfahren, sie ist zunächst deren Methoden und Untersuchungen zugänglich und in ihr erscheint dem Psychologen das Ich als (persönliches) Aktionszentrum, das spontan wirksam und tätig ist, das aber ebenso wie die menschliche Organisation nur als principiatum betrachtet werden kann, jedoch nicht als principiatum eines artuniversellen Prinzips wie jenes. Das psychologisch konstatierbare geistige Selbst des Menschen muß als Aktionen zentrierende und auf die konkrete Persönlichkeit einengende Einheit vielmehr principiatum eines individuellen Prinzips sein, das seinerseits wieder als Prinzip eines Geistigen (sc. Selbst) auch geistiges Prinzip sein muß. Die menschliche Individuation kann also vom Ich-Bewußtsein, vom Selbst-Bewußtsein der Persönlichkeit aus zureichend nur mit einem geistigen Prinzip begründet werden, das als geistiges auch das entscheidende Prinzip der menschlichen Individuation sein muß. Dieses metaphysische, jedoch noumenal erschließbare Individuationsprinzip ist die intelligible Existenz über der empirischen Existenz, die Person über der Persönlichkeit. Der Mensch ist Person, ist selbstseiender, ist selbsttätiger Geist und ragt als solcher in eine im Wortsinne metaphysische Sphäre hinein, denn intelligible Existenz als Selbsttätigkeit an sich ist Prinzip, ist (Einzel-)Idee, ist nicht mehr zurückführbarer Ugrund. Und der Mensch ist Geistseele, ist allgemeingültig regulierender und organisierender Geist, als welcher er ebenfalls Teil am metaphysischen Bereich hat, denn Geistnatur als strukturbildender Geist ist ebenfalls Prinzip. Idee und Ugrund, aber nicht Einzelidee

sondern universale Idee. Daraus müssen wir folgern, daß der Mensch - als metaphysisches Wesen - Geist in doppelter Hinsicht ist, in Hinsicht auf das Personsein individueller, selbsttätiger Geist und in Hinsicht auf das **Geistseelesein** universalen, strukturierender Geist. Keiner dieser beiden Aspekte des menschlichen Geistes wird je **getrennt angetroffen**, aber beide Urgründe zusammen erst ergeben den Menschen. Dieses Ideesein des Menschen im allgemeinen, - akzentuiert sein Urgrundsein im besonderen, beinhaltet und fundiert seine unveräußerliche Würde und Freiheit, die damit ebenfalls nicht mehr zurückführbar ist. - Die Frage nach der *realis distinctio* von Person und Geistseele im Menschen jedoch ist unter der nach unseren Ableitungen konsequenten Annahme der metaphysischen Dignität und Realität dieser beiden Prinzipien zu bejahen, da nach dem Satz vom Widerspruch ein Universale und ein Individuale nicht identisch sein können.

Der geistesgeschichtlich doppelte Ansatz des *Realdistinctio*-Problems weist uns schließlich noch auf die Frage der Konkretion hin, die in Entsprechung zur Spezifikation und im Anschluß an die Individuation auch wiederum **doppelt** zu fassen ist. Die Verbindung des (signierten) Materials und der **formgebenden, signierenden Organisation** des äußeren und inneren Sinnes ergibt die erste Konkretion des menschlichen Organismus. Das eigentliche Konkretum Mensch aber stellt erst die Verbindung der intelligiblen Existenz mit der strukturierenden Geistseele dar. Hier erst wird der Mensch als **Geistwesen** gefaßt, das bei aller begrifflichen Schärfe der *distinctio realis* von erster und zweiter Substanz doch eine **Spannungseinheit** komplementärer Prinzipien ist, die sich in dieser Einheit gegenseitig beeinflussen ( 13 ). Die Konkretion von Geistseele und Person ist aber nicht nur die Spannungseinheit in der Horizontale dieser beiden Bestandteile, sie umfaßt auch vertikal die Spannungsfaktoren in den Schichten nach Individuation und Organisation, die ja auf die intelligible Existenz und die Geistseele hin angelegt sind. - So erscheint der Mensch als eine sich über mehrere ontologische Schichten **erstreckende** und nur durch Metaphysika abgrenzbare und zu definierende Spannungseinheit, die in ein reiches Beziehungsgefüge gegliedert ist, dessen Kompliziertheit wir mit den uns zur Verfügung stehenden Vorstellungsmöglichkeiten auch nicht annähernd ausschöpfen können. Wir müssen uns um der wünschenswerten Klarheit und Einsichtigkeit willen darauf beschränken, die markantesten Punkte in dieser komplexen Ganzheit herauszuarbeiten und ihre Beziehungslinien nachzuziehen. -

## II ) Erkenntnistheorie - erster Teil

Nach der Fragestellung, die der Terminus Erkenntnistheorie beinhaltet, müssen wir den Bereich unserer Betrachtung über den Menschen hinaus auf den Bereich des Seins überhaupt erweitern, denn das Problem ergibt sich, wie es komme, daß der Mensch in der Erkenntnis sich selbst transzendiert und am Sein der Dinge außer ihm teilhat, und wenn er teilhabe, wie weit dieses Teilhaben reiche. - In der Explikation des Problems und seiner Lösung schliessen wir rein methodisch an eine Unterscheidung Kants an, der dem Menschen ein - bei ihm nur regulatives - Erkenntnisvermögen der Begriffe, den Verstand, und ein - bei ihm nur einheitsstiftendes, jedoch nicht einheitsfindendes - Vermögen der Ideen, die Vernunft, zuspricht, werden aber im Laufe unserer Untersuchung nachzuweisen suchen, daß diese Unterscheidung - zunächst nur arbeitshypothetisch verwendet - auch gegenstandsadäquat ist.

### a) Theorie der Verstandeserkenntnis

In unserer anthropologischen Betrachtung hatten wir festgestellt, daß die allgemeingültige Geistorganisation des Menschen, ebenso wie seine äußere und innere Sinnesorganisation in einen Vermögenskreis von Erkenntnis-, Handlungs-, und Erlebnisvermögen gegliedert ist. Unsere Fragestellung gebietet uns nun die Konzentration auf das Erkenntnisvermögen, hier auf das Vermögen der Begriffsbildung, den Verstand. Wir stellen die speziellere Frage: wie ist es möglich, die Wirklichkeit methodisch korrekt zu erfassen? Zu beachten ist dabei, daß der Mensch nur organisationsbedingt tätig sein, vorstellen und denken kann, daß also sein Erkennen in allen seinen Schichten "naturgemäßes, menschnaturgemäßes" Erkennen, daß es spezifisch menschliches Erkennen ist. Können aber die nach den von der dreifachen menschlichen Organisation bestimmten Regeln verlaufenden Erkenntnisvorgänge die Dinge wirklich treffen oder schreiben sie, wie Kant meint, der Natur ihre Gesetze vor? - Die Bilder, die der Mensch aus der Außenwelt aufnimmt und auch die Begriffe, die er sich aus diesen Bildern bildet, sind demnach zuerst einmal organisationsadäquate Bilder und Begriffe, dann aber sind sie auch Anzeichen, Zeichen für die Dinge "draußen" und müssen als solche betrachtet (und erforscht) werden, was natürlich andere methodische Mittel erfordert als das Erulieren des Einflusses der Organisation auf die Erkenntnis. Die Zeichen wiederum sind als solche nur Hinweise auf die gewissermaßen hinter ihnen liegende Realität, das Seiende, das ebenfalls mit in die

Untersuchung der Erkenntnisvorgänge einbezogen werden muß und ebenfalls eine eigene "sach"-adäquate Methode erfordert. Das menschliche Erkennen ist also nach drei verschiedenen Hinsichten zu untersuchen, einmal im Hinblick auf die Organisationsgesetzlichkeit, Kant hat dafür in seiner Kritik der reinen Vernunft die transzendente Methode begründet, dann mit dem Blick auf die Zeichen, die *sémata*, auf alle Bezeichnungen, die dem Menschen nur möglich sind, nach der sematologischen Methode, welche durch Husserl als 'phänomenologische Methode' bekannt wurde, und schließlich in Bezug auf das Seiende als solches, das aristotelische *ón hé ón*, mit der bereits von Aristoteles herausgearbeiteten ontologischen Methode. Wenn wir den Erkenntnisweg adäquat und vollständig erfassen wollen, dürfen wir uns nicht auf den Menschen und sein Selbstbewußtsein beschränken, sondern müssen dieses transzendierend unser Augenmerk ebenfalls auf die Bezeichnung und das bezeichnete Ding selbst richten, dürfen wir nicht im schlichten Methodenmonismus verharren, sondern müssen uns den verschiedenen Aspekten des Funktionskreises unserer Erkenntnis mit je adäquaten Methoden widmen, andernfalls wäre eine Vergewaltigung und Verzerrung nicht zu vermeiden. Wie uns also aus dem Erkennen heraus eine unserer allgemeinen Organisation entsprechende Zeichenwelt und eine ebensolche Spinswelt, insgesamt eine "regelrechte" Menschenwelt zuwächst, so entsteht mit einer um der Sache willen differenzierten Fragestellung ein Methodenkosmos, eine Folge von treffenden und einander ergänzenden Methoden, mittels derer wir unser Vorhaben richtig und umfassend zu verwirklichen suchen. - Nach dem Gesagten können wir gleichsam als Axiom den Satz an den Anfang stellen, daß es immer eine menschliche Welt ist, die wir erkennen, und daß es immer ein menschliches Weltbild ist, das wir haben, weil es eben nur durch unsere Organisation hindurch erwachsen kann. Dieser menschlichen Welt und diesem menschlichen Weltbild entspricht im Menschen ein "natürliches" Wissen, das wir nur auf Grund unserer geistigen Menschennatur erlangen, das menschliche Naturwissen, welches aller wissenschaftlichen Spezialisierung voraus in unserer Natur begründet liegt. Aber ist unsere Menschenwelt eine zutreffende Welt und ist unser menschliches Weltbild ein zutreffendes Weltbild und ist schließlich unser (Natur-)Wissen ein exakt verifizierbares Wissen? Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir den Erkenntnisakt in seinen verschiedenen Schritten und Stufen genau analysieren, und zwar in dauernder Rücksicht auf den gesamten Kosmos, in dem wir uns stets und auf jeder Stufe je anders befinden.

Der Mensch findet sich ursprünglich als organisiertes Sinnenwesen inmitten einer ebenfalls sinnhaften Umgebung materieller Erscheinungen, die er nur

mit seiner selbst materialisierten Sinnesorganisation erfassen kann, denn zur Erfassung materieller Phänomene muß auch eine materielle Empfangsapparatur gegeben sein, deren Aufbau und Funktionieren in einer transzendentalen Aesthetik erst zu untersuchen ist. - Grundlage und Voraussetzung der Raumerfassung des Menschen ist dessen materielles Gleichgewichtsorgan, das ihm mit seinen drei Bogengängen in drei verschiedenen Ebenen die Möglichkeit zum dauernden, aufrechten Stand gibt, in dem es ihn senkrecht zwischen Zenit und Erdmittelpunkt stellt und ihn auf den letzteren hinorientiert. In den Bogengängen dieses Organs sind die drei physikalischen Dimensionen körperlich eingerichtet und ermöglichen von der Orientierung auf den Nadir aus ein erstes Ordnen unseres "Außen" in unten und oben, rechts und links, vorn und hinten, woraus zu schließen ist, daß der euklidische der physiologisch primäre Raum ist. Das Gleichgewichtsorgan funktioniert automatisch, diese gleichsam passive Automatik unserer Statik im vertikalen Dastehen des Menschen ermöglicht erst die Arbeit der anderen Sinnesorgane, deren Funktion sich eigentlich auf eine nähere Ausgestaltung dieses statischen Grundschemas unseres Raumerfassens beschränkt. Das Gleichgewichtsorgan als die passive physiologische Grundlage der Geometrie wird ergänzt durch die Leistungen der Hand und des Fußes im Greifen, Tasten und Schreiten, einer ersten aktiven Bestätigung des passiven Raumsinnes, der zunächst durch die Hand kontrolliert wird, welche den nahen Gegenstand berührt, dann aber auch durch den Fuß im Abschreiten der Entfernungen nach dem Grundschematismus der Statik. Die taktischen Kontrollbewegungen bringen in das statische Koordinatensystem die recht eigentlich unsprünglichen Maße hinein, die Elle, den Fuß, den Schritt und andere. In diesen Bewegungen ruht die Grundlage der Eintragung unserer Sinnesdaten in den Raumschematismus.

Das statisch-haptische Grundlegen des Raumes bildet die Voraussetzung für das richtige Funktionieren des besonders erkenntnisdienlichen Sinnesorgans, des Auges. An ihm wird die spezifische Tätigkeit unserer äußeren Sinnesorganisation im Hinblick auf das Erkennen besonders deutlich. Auch für die Optik gilt eine ähnliche Zweiteilung wie beim fundamentalen Raumsinn, denn auch das Auge empfängt zunächst passive Eindrücke. Aber hier gilt das Gesetz der spezifischen Sinnesenergie, das Uexküll im Anschluß an Johannes Müller entwickelt ( 14 ) und das besagt, daß jedes Organ auf eine Einwirkung mit spezifischer Energie reagiert. Denn die passiven Bildeindrücke des Auges sind nur die Begleiterscheinungen zu einem aktiven Nachzeichnen durch das aufmerksame Auge. Hier taucht das Problem der Realität der Außenwelt auf und nicht nur das Problem der Realität, sondern darüber hinaus die Frage, ob

unseren Sinneseindrücken eine reale und dazu noch real geordnete Außenwelt entspricht. Der Phänomenbefund legt uns diese Frage nahe, denn unsere Erfahrung selber bietet geordnete Sinnesdaten. Dem Problem ist die Sinnesphysiologie in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, besonders Helmholtz, am Beispiel der Farbe nachgegangen, wobei festgestellt wurde, daß ein bestimmter Farbeindruck durch eine bestimmte Wellenlänge hervorgerufen wird, wobei verschiedene Wellenlängen je verschiedenen Farben entsprechen. Es besteht also eine physiologisch-phänomenologische Korrespondenz zwischen Welle und Farbe. Weiter stellte man fest, daß aus dem ganzen Bereich, der instrumentarisch feststellbaren Wellenlängen nur ein gewisser und dazu noch relativ kleiner Ausschnitt im menschlichen Sinnesapparat Farbreize verursacht, während das Auge auf die anderen - ebenfalls experimentell verifizierten - Wellenlängen nicht reagiert. Daraus kann nur der Schluß gezogen werden, daß die Wellenlängen nur entsprechend der Aufnahmefähigkeit unseres visuellen Organs, d.h. also nur entsprechend unserer Organisation sichtbar werden können. Dabei hat sich noch zusätzlich erwiesen, daß im zeitlichen Querschnitt und auch im bisher beobachtbaren Längsschnitt die Korrespondenz von verschiedenen Farben und Wellenlängen je die gleiche ist, daß man mithin die menschliche Sinnesapparatur als eine generelle und spezifische betrachten muß. Der Farbeindruck als die sichtbare Entsprechung je einer Wellenlänge ist also organisationsbedingt, die ihm entsprechende Wellenlänge jedoch und die Ordnung der verschiedenen Wellenlängen untereinander ist vom Menschen und seiner Organisation unabhängig real existent und durch das wissenschaftliche und technische Instrumentarium durchaus verifizierbar. Die Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen kann in eine mathematische Sprache übersetzt werden, die als solche die einzige nachprüfbare Sicherung der Ordnung der Außenwelt ist. Die Wellenlängen existieren und sie existieren in einer realen Ordnung, die völlig ohne Rücksicht auf mögliche Betrachter in sich geordnet ist. Wellen aber sind als solche nach einer cartesianischen Unterscheidung sekundäre Qualitäten, das meint, sie sind Eigenschaften von widerständlichen und als widerständig empfundenen Dingen, Eigenschaften der Materie. Die Atome und Atomkomplexe, als die wir heute Materie sehen müssen, rufen durch Wellen bestimmte Reize in unseren Sinnesorganen hervor, können aber auch selbst unmittelbar, z.B. auf unseren Tastsinn einwirken. Von der eigengesetzlichen Ordnung der sekundären Qualitäten aus liegt der Schluß auf eine ebenfalls eigengesetzliche Ordnung der sie tragenden Dinge nahe. Auch diese ist verifiziert und mit mathematischen Ausdrücken "bezeichnet" worden, so daß man heute sagen muß, die Lehre von der Verständlichkeit

der Außenwelt an und in sich kann keine metaphysische These sein, wenn sie auch zu Zeiten als solche gegolten hat. Vielmehr sind die Grundlagen der Physik und mit ihnen die materiellen Grundlagen der (Sinnes-)Erkenntnis durch die Mathematik gesichert. Die Außenwelt ist in sich und für sich geordnet, sie bildet kein Diffusum, sondern ihre Ordnung ist dinghaft gestaltet und diskontinuierlich. Aber gerade in dieser dinghaften, festen Gestaltetheit der Welt gründet ihre Erkennbarkeit, die Dinge geben mehr oder weniger scharf umrissene Zeichen und offenbaren in ihnen und durch sie ihre Gestalten. Die Sinneswahrnehmung unterliegt nicht diffusen Reizeinflüssen, die Sinnesdaten erreichen den Aufnahmeapparat immer schon in einer mathematisch formulierbaren, gestalthaften Geordnetheit, der "Erscheinung", sie stehen bereits in Rücksicht auf die zeichengegebende Sache in einem Gestaltzusammenhang, denn nur eine gestaltete Welt kann in einer Zeichenwelt zum Ausdruck kommen, sind aber zugleich etwas "für uns". Die Sachgestalt setzt als spürbare Gestalt, als species sensibilis, die sinnliche Aufnahmeorganisation voraus, das Erscheinen, das Offenbarwerden der Sache, gibt für uns die bildhafte "Erscheinung" ab. Aber auch die zeichenempfangende Apparatur muß gestaltet sein, wie sonst könnte sie diskontinuierliche Zeichen auch diskontinuierlich erfassen. Hier liegt eine exakte Kontaktnahme und strenge Entsprechung vor. Man kann also sagen: ohne Außenwelt keine Gestalten, ohne Gestalten keine Zeichenwelt, zugleich aber auch ohne gestaltete Sinnesorganisation keine Zeichenwelt. Erscheinungswelt und Zeichenwelt, konkret die spürbare Sinnesgestalt - species sensibilis - und das Sinneszeichen - species sensa - müssen einander korrespondieren, wobei die species sensibilis die Grundlage des Sinnesbildes, der species sensa, ist.

Der Mensch hat also passive Bildeindrücke aus einem gleichwohl gestalteten Sehraum, aber das Auge wird dadurch sofort zu einer aktiven Reaktion angeregt, indem es gleichsam aus diesem großen Feld aufmerkend ein umgrenztes Etwas, ein Merkbares, herauslöst, wodurch dieses für den Menschen gewissermaßen zu leuchten beginnt. Diesem ersten Nachziehen der Gestaltformen folgt ein Spüren, das auf die Intensität des Organreizes geht, den wir zunächst als noch relativ unbestimmte Qualität empfinden. Spüren aber setzt im "Außen" des Menschen Spürbares voraus, das meint, die Vorgänge im gesamten Bereich der Natur, deren innere Struktur so beschaffen ist, daß sie sich in einer spezifischen Entsprechung zu den Vermögen unserer menschlichen Aufnahmeorganisation befindet und von dieser wahrgenommen werden kann. Es handelt sich hier um einen bestimmten Wellenbereich, den unser visuelles Organ als Lichtwelle empfindet, und der überhaupt erst eine sichtbare Menschenwelt

ermöglicht, erst dieser gesamte Reizbestand zusammen mit dem der anderen Organe also macht uns lebensfähig, da er uns aus der Isolierung befreit und in der Beantwortung zur Selbstbehauptung inmitten der Dinge verhilft. Nachspüren die Übereinstimmung der Sinnesdaten herzustellen, ist eine Anstrengung, eine aktive Tätigkeit, wir bauen gleichsam die Sinnesbilder im Nachspüren auf, was jedoch zugleich auch erfordert, daß wir unser Augenmerk dabei besonders auf die Lokalzeichen an ihnen richten, - Zeichen, die wir als "Orte", Stellen in unserer Umwelt auffassen. Der aktive Aufbau der Sinnesbilder impliziert also zugleich ein erstes ordnendes Orten anhand der wahrgenommenen Lokalzeichen und vermittelt uns damit einen vorläufigen Eindruck von Räumlichkeit, vom "für sich sein" der Dinge in unserem Sehfeld, das durch jene Zeichen durchaus diskontinuierlich und akzentuiert erscheint. Doch nun erst geschieht die entscheidende Umwandlung unseres Sehfeldes als unbezüglicher Räumlichkeit zu u n s e r e m Raum, zu unserer Umwelt, in der wir uns als Zentrum empfinden, geschieht die Beziehung der zunächst georteten Stellen auf eben dieses Zentrum. Das durch unser Gleichgewichtsorgan im aufrechten Dastehen ermöglichte natürliche Koordinatensystem des menschlichen Körpers bildet die Grundlage des Bezugs der Dinge auf uns, indem diese in das Koordinatensystem eingeordnet werden. Das Ding steht nicht mehr für sich, es steht in einem bestimmten Abstand her zu mir, der ich dastehe, und verwandelt sich in dieser seiner Herständigkeit zum Gegenstand für mich, wird aber zugleich in seiner Widerständigkeit zu einem Selbstand konstituiert, und Dampf weist sehr richtig darauf hin, daß hier die eigentliche Grundlage für den Substanz der Eigen- und Selbständigkeit sei { 15 }. Im direkten Einbeziehen des körperlichen Koordinatensystems in unseren Erkenntnisakt, bei dem dieses System aus unserem Körper hinausprojiziert wird, liegt ein entscheidender Schnitt und der Beweis, daß erst der organisationsbedingte Ausgangspunkt in den Körperkoordinaten unsere Erkenntnis zur spezifisch menschlichen macht, daß also unsere Erkenntnis notwendig transzendente Erkenntnis ist. Zugleich aber wird damit die Lokalisierung der Ereignisse meßbar gemacht. Die Lokalzeichen werden in ein System natürlicher Koordinaten einbezogen und sind als Zeichen damit nicht nur meßbar, sondern auch maßgerecht, sie können durch mathematische Zeichen ausgedrückt werden, die eine eigene, vom zeichenempfangenden Apparat und vom zeichengebenden Gegenstand unabhängige Gesetzmäßigkeit entwickeln. Das Abmessen dieser lokalen Zeichen geschieht ursprünglich unter Anwendung von Maßen, die sich aus dem Betätigten unseres taktischen Sinnes im Greifen, Tasten und Schreiten ergeben, der Elle, dem Fuß und dem Schritt. Erst ein

historisch später, weit fortgeschrittener Abstraktionsprozeß verläßt diese organisationsbedingten menschlichen Maße, die aber gleichwohl die natürliche Grundlage der Mathematik bilden, so daß man sagen kann, deren eigentliche Voraussetzung sei die naturgemäße Menschenwelt. Dem Spüren, Orten und dastehenden Bezugsgebern synchron geht ein schon beim Spüren angedeutetes verbindendes Beziehen der Zeichen, besonders der Lokalzeichen eines Dinges, aufeinander, wodurch das letztere gewissermaßen synthetisch aufgebaut und als Sinnending konstituiert wird. Nicht daß hier erst das Ding entworfen wird, im aktiven Nachzeichnen seiner Umrisse wird es vielmehr sinnhaft zu einem Ding für uns, das bei formaler Gleichheit der Einwirkung seiner Zeichen auf unser Sinnesorgan zu einem sinnlich Kennbaren und Wiedererkennbaren wird. Das bloße Sinnending erhält dabei die Kategorie einer spezifischen Sinnengestalt, die als ein eigentümliches Bezugssystem von Zeichen und Qualitäten ein bleibendes und durch ihren Gestaltcharakter wiedererkennbar ist, wobei ihre objektive Grundlage die Gestalthaftigkeit der Außenwelt darstellt. Das Erkennen von Gestalten, dem das Wiedererkennen folgt, ist die Grundlage aller Erkenntnis, denn nur Gestalten sind vergleichbar und können geordnet werden, sie allein ermöglichen einen Kosmos im ursprünglichen Sinne des Wortes.

Eine ganz ähnliche Zweiteilung wie bei der Statik und Optik müssen wir auch bei der Akustik vornehmen, auch da ist ein aktiver und ein passiver Sinn zu unterscheiden, denn auch da geht es nicht um beliebige sinnliche, lautliche Eindrücke, sondern um die Aufnahme von bestimmten, festumrissenen Gestalten, die in ihrer akustischen Linienführung verfolgt werden müssen. Dieses aktive Verfolgen der umrißhaften Laut-Gestalt erreicht beim Menschen eine bereits reproduzierende Intensität in der Sprache. Sprache in diesem Sinne ist ein Charakteristikum des Menschen, das ihn aus der Tierwelt heraushebt und ihm erst als Geistwesen zugerechnet werden kann, gleichwohl müssen wir bei der äußeren Sinnesorganisation auch die Zunge als physiologische Grundlage der Sprache und damit auch schon diese selbst mit erwähnen. Ohr und Zunge gehören beim Menschen zusammen, man könnte sonst der den Menschen auszeichnenden Einheit des akustisch-phonetischen Erkenntnisaktes nicht gerecht werden. Genau wie beim visuellen Erkenntnisvorgang können wir auch in der Akustik die Kategorien des sinnlichen Erfassens bis hin zur Wiedererkennbarkeit der Sinnesgestalten explizieren, doch verzichten wir darauf mit dem Hinweis, daß alle menschlichen Sinnesorgane je eigentümlich diesen Kategorien subsumiert sind und beim kategorialen Verhalten des Menschen im Erkenntnisakt mitwirken - und mit einem weiteren Hinweis,

daß sich nämlich die aktiv nachzeichnende Gestalterfassung beim Hören zur Reproduktion durch ein anderes Organ verdichtet. Die oftmals im Ohr aufgenommene, wiedererkennbare Lautgestalt, die *species audibilis*, wird nachzeichnend von der Zunge reproduziert, die Zunge bringt ihrerseits dieselbe Lautgestalt, nun aber als *species proferribilis* hervor (16). Aber das ist nur das rein sinnlich-phänomenale Geschehen des Erkenntnisaktes. Wirklich zur Sprache wird diese Reproduktion erst, wenn die *species audibilis* als Lautgestalt zur Bezeichnung einer visuellen Gestalt, z.B. Pferd, dient, also ein akustisches Zeichen für diesen visuell gestalthaften Gegenstand darstellt, das dann reproduziert wird und als gesprochenes Wort, als *species prolata*, ein Eigendasein führt. Bei der Sprache wirken also das visuelle Gestalten wahrnehmende Auge, das Lautgestalten aufnehmende Ohr und die wiederum Lautgestalten - reproduzierend - hervorbringende Zunge zusammen, wobei eine Zeichenwelt entsteht, die in ihrer konventionellen Gestalthaftigkeit schon nicht mehr ganz natürlich ist, während der Vorgang des Hörens und Bezeichnens von Gestalten durch Worte in der Natur des Menschen, bei letzterem sogar in der eigentlichen, geistigen Natur des Menschen liegt. Entsprechend dem Zusammenwirken der Organe im Funktionskreis des Sprechend stehen die je anders fixierten Gestalten als *species visa* - gesehene -, *audita* - gehörte - und *prolata* - hervorgebrachte - in Korrespondenz und sind unter Voraussetzung des Menschen als Verstandeswesen miteinander vergleichbar, wobei besonders der Vergleich- und Reproduzierbarkeit der Lautgestalten eine große Bedeutung zukommt, denn in ihr beruht deren Übertragbarkeit, und damit die Verständigung der Menschen überhaupt, die als "Verständigung" anders gar nicht geleistet werden könnte. Im Hinblick auf die Verständigungsfunktion der Sprache müssen wir in unserer Analyse des Erkenntnisaktes noch einmal auf jene zurückkommen. -

Die beiden weiteren Sinnesorgane des Menschen, Geruch und Geschmack, gehören überwiegend in das Laboratorium, sie sind beide in erster Linie passiv empfangend, und ihre Tätigkeit besitzt gegenüber den anderen nur wenig Erkenntnisrelevanz, weshalb man sie übergehen kann.

Die menschliche Sinneserkenntnis mit ihrer rein körperlichen Grundlage wird sofort der Tätigkeit einer höheren Organisationsstufe unterstellt, der Organisation des inneren Sinnes, in welcher erst der Sinn der äußeren Organisation spürbar wird. Wir haben den Gemeinsinn als die Zusammenfassung der imaginativen oder phantastischen Organisation und des äußeren Sensorium und Motorium bereits in anderem Zusammenhange herausgearbeitet (17). Er

ist die eigentliche Lebensseele, wenn er auch beim Menschen im Dienste der geistigen Organisation steht und er hat seine eigene Gesetzlichkeit, die dem Sinne dient, in dem sich das Leben als solches abspielt, und die damit durchaus lebensfördernd wirkt. In diesem Bereiche gibt es nur lebensbedeutsame Vorgänge, denn die Welt des Lebens ist von einem Lebensinteresse bestimmt, das eine Ziel- und Sinneinheit des Lebens bewirkt und sein *télos* in sich hat, Lebensplan ist Entelechie. In dem gesetzlichen Funktionieren dieser inneren Organisation liegt die Grundlage der den Menschen auszeichnenden Begriffsbildung, denn hier geht es über die bloße Sicherung der Sinnesdaten hinaus um die "Lebensrichtigkeit" des Wahrgenommenen, um dessen dem beseelten Organismus zuträgliche Funktion in der dem Gemeinsinn entsprechenden Vorstellungswelt, die durchaus anders gegliedert ist als die materielle Außenwelt. Denn der Mensch bewegt sich als Vorstellender in einer erfüllten Vorstellungswelt, die ihre fundamentale Ordnung durch den Partnerbezug hat. Auch hier ist das aufrechte Dastehen des Menschen Voraussetzung der (menschengemäßen) Weltordnung, die Bedeutungen sind um den Spannungsbezug von Subjekt und Partner gruppiert und erhalten von da aus ihre Bedeutsamkeit. So entsteht neben dem sinnlichen Anschauungsraum ein zweiter, der menschliche Vorstellungsraum, der auch und gerade die Bewegungen lebendiger Wesen mit umfaßt, denn diese sind Ausdruck des noch vorbewußten "Innen" eines Partners, mithin Andeutungen, in denen Bewegungsvorgänge als Lebensvorgänge gedeutet werden. Das grundlegende menschliche Raumschema des Dastehens im Zentrum des natürlichen körperlichen Koordinatensystems wird erweitert und verändert zu einem gleichsam bipolaren Raum, in dem Bewegungen auf beide Pole hin relativiert werden, d.h. Richtung erhalten in Bezug auf Subjekt und Partner. Diese polorientierten Richtungen werden bezeichnet und als Richtungszeichen in die Sprache aufgenommen, ebenso die Bewegungen selbst, die verbal ausgedrückt werden. Die grundlegenden Richtungszeichen gehen in Verbindungen mit den Bewegungen ausdrückenden Verben ein, wobei der Schematismus unserer Einbildungskraft diese Raumzeichen nicht nur in der dreidimensionalen Räumlichkeit verwendet, sondern sie auch in die Dimension der Zeitlichkeit erhebt. Hier im Vorstellungsraum also begegnen wir zuerst dem Phänomen der Zeit, wenngleich unser erstes und ursprüngliches Zeitmaß das Pulsieren nach der Rhythmik unseres Herzschlages ist. Aber sinnliche Anschauung erfolgt immer nur im zeitlichen Querschnitt, erst im Vorstellungsraum können wir Bewegungen als solche erfassen, weil wir hier nicht mehr an den zeitlich-punktuellen Erfassungsschnitt der äußeren Wahrnehmung gebunden und vorstellend in einem Längsschnitt die Bewegungen eines Punktes zu verfolgen imstande sind. Von hier aus müssen wir rückwärts schließen, um unseren Pulsschlag als unser natür-

liches subjektives Zeitmaß konstatieren zu können.

Die imaginatio als das aufnehmende Organ des inneren Sinnes findet eine Welt objektiver Gestalten vor, die der äußere Sinn als Sinnengestalten erfäßt. Aus dieser objektiven Welt, -vom Menschen sinnlich in Sinnengestalten gefaßt -, sondert das phantastikón, das Vorstellungsvermögen, einzelne als lebenswichtig erlebte Gestalten in der Erinnerung als Bilder aus, die infolge dieses imaginativen Sonderns einen durchaus objektiven Charakter tragen und ihr Dasein allein dem eben genannten als dem führenden Vermögen des inneren Sinnes verdanken. Die Erinnerungsbilder werden gegeneinander auf ihre jeweilige Zuständlichkeit hin abgeschätzt. Ihr Zustand gibt Anlaß zu einem ersten wertenden Schätzen, dem noch immer ein zeitlicher Querschnitt zugrunde liegt, und das vielmehr mehrere solcher Querschnitte würdigend nebeneinander hält. Nun erst gelangen wir zur Dimension der Zeit, indem wir in unserer Vorstellung eine bestimmte Sinnengestalt wieder und wieder verfolgen, im Verfolgen Veränderungen an dieser Gestalt konstatieren und aus diesen Veränderungen der gleichen Gestalt den Begriff der Zeitlichkeit gewinnen. Im Verfolgen liegt auch der erkenntnistshafte Ursprung der Richtungszeichen und ihres Doppelsinnes von Räumlichkeit und Zeitlichkeit. Nach dieser Tätigkeit im zeitlichen Quer- und Längsschnitt versucht das phantastikón sich das Bild einer Sinnengestalt in seiner Beständigkeit vorzustellen, indem es in der Erinnerung das in der Veränderung als vergänglich Erfahrene eliminiert und die Vorstellung eines in den Proportionen Bleibenden faßt. Aber noch einmal ist im Längsschnitt zu differenzieren, wenn nämlich die Erinnerungen von einer Sinnengestalt in der Vorstellung unter dem Aspekt der Lebenswichtigkeit verglichen werden, um aus dieser Reihe von Erinnerungen denjenigen Zustand herauszufinden, der für die eigene Lebensbeförderung am bedeutsamsten ist. Im Vergleichen geht es also darum, die im Leben verwertbaren Bilder auch wirklich zu treffen. Diese Differenzierung wird schließlich noch weiter getrieben im Verähnlichen der einzelnen Vorstellungsbilder, die der Mensch sich von gleichen oder gleichartigen Sinnengestalten macht. Das in gleichem oder gleichartigem Bezug im bipolaren Vorstellungsraum Hingestellte erleidet Veränderungen, die es in seinen verschiedenen Stationen sich selbst oder Gleichartigem nur ähnlich sein lassen. Die Vorstellungsbilder von den einzelnen Stationen werden nun ebenfalls auf ihre Ähnlichkeit betrachtet, der ein Gleiches oder eine Gleichartigkeit zugrunde liegen muß, man könnte ja sonst nicht von Ähnlichkeit sprechen. Im Verähnlichen stoßen wir auf den innersinnlichen, imaginativen Schatten des Substanzbegriffes sowohl im Sinne des Bleibens in den Veränderungen als auch im Sinne der

Gleichheit oder Gleichartigkeit des Bleibenden, der seinerseits auf die geistige Erkenntnis des Menschen als die eigentlich klärende Erkenntnis hinweist.

Diese geistige Erkenntnis hat aber noch eine andere Voraussetzung, die menschliche Fähigkeit der Selbstdistanzierung gegenüber den andrängenden Sinnesreizen und Vorstellungsbildern. Der Mensch kann sich - im Unterschied zum Tier - auf sich selbst zurückziehen, er ist nicht wie jenes eingespannt in seine Umwelt, er ist nicht beschränkt auf bloße Situationserkenntnis, er kann den Reiz- und Bildeinflüssen Halt gebieten und sich dadurch einen Selbststand erringen, dessen er sich bewußt ist. Erst diese Befähigung zur Selbstintention, zum Ich- und Selbstbewußtsein hebt den Menschen aus der Reihe der Lebewesen heraus, macht ihn in ihr zum "ganz Anderen", ermöglicht erst "Welt". Indem das sich selbst reflektierende Ich-Bewußtsein die reizverursachenden Sachen vor sich hinstellt, unterscheidet es sich von ihnen und konstituiert in dieser Unterscheidung zugleich eine Beziehung, die höher ist als die bloß in das menschlich-natürliche Koordinationssystem einordnende Beziehung der äußeren Sinnesorganisation. Das seines Selbstandes bewußte Ich setzt die Sache in Bezug zu sich selbst, intendiert sie aus seinem Selbstand heraus als ein in der Distanz Gewußtes, das gerade in seiner Widerständigkeit bewußt und in ihr ebenfalls zum Selbstand konstituiert wird. Diese distanzierende Bezugnahme verwandelt die Sache zum Gegenstand im vollen Sinne des Wortes. Das Ichbewußtsein wird ergänzt durch das Gegenstandsbewußtsein, die Sache wird in ihrem Gegenstehen zum Ziel seiner Erkenntnis ( 18 ). Die Ergänzung von Ichbewußtsein und Gegenstandsbewußtsein ist die unerläßliche Voraussetzung des menschlichen Verstandes, und die Gegenstandserkenntnis ist die erste - und fundierende - Art der geistigen Erkenntnis, die den Menschen auszeichnet. Der Mensch hat also Gegenstände, weil er Ichbewußtsein hat, er hat Welt, weil er Selbstand hat, weil er Person ist. Aber er erkennt die Gegenstände nicht als diffuse Ganzheiten, sondern als ganzheitliche Bestände von geordneten, strukturierten Merkmalen, die er in Begriffe faßt und begrifflich bezeichnet. Begriffe zielen also auf strukturierte Ganzheiten und sind in ihrem Inhalt ebenfalls strukturiert. Die Struktur der Begriffsinhalte unterliegt einer eigenen logisch-grammatikalischen Gesetzmäßigkeit, die nach unseren Ableitungen ( 19 ) der Gesetzmäßigkeit unserer menschlichen Geistorganisation entsprechen muß.

Kant versucht in seiner Kritik der reinen Vernunft die Begriffssprache und das Urteil als Leitfaden für die Herausarbeitung der gesetzlichen Formen unseres Verstandes zu benutzen, wobei er jedoch der von Descartes ausgehen-

den Verschleifung des Substanzbegriffes folgt und sich durch seinen Ausgang vom Urteil verleiten läßt, Begriffe syntaktisch als Subjekt und Prädikat zu fassen und von da aus ihre Struktur zu erschließen. Der Subjektbegriff meint dabei den Gegenstand als ganzen (noch unbestimmten), der Prädikatsbegriff jedoch nur einen Sachverhalt am Gegenstand. Dem Prädikat werden also unterschiedslos alle Sachverhalte subsumiert, die auf ein Ding bezogen sind, ohne zu fragen, ob diese Beziehung zufällig oder notwendig ist ( 20 ). Die strikte Eliminierung aller Ontologie läßt denn auch Kant - trotz der Herausarbeitung der allgemeinen Gesetzlichkeit des menschlichen Verstandes - den alten Begriff der essentia, der zweiten Substanz verfehlen. Fruchtbare dürfte der Ansatz bei der natürlichen Sprache sein, denn der Satz bildet das Urteil nach, arbeitet aber mit Substantivum, Adjektivum und Verbum. Das Substantivum bezeichnet die Ganzheit bereits als eine strukturierte Ganzheit, als ein (Beziehungs-)Gefüge von verschiedenen Sachverhalten. Diese Sachverhaltsbeziehungen bilden die Grundlage des Urteils. Die strukturierte Inhaltseinheit des Begriffs muß auseinandergelegt werden, und in dieser Explikation werden die Eigenschaften als die auf das Ding bezogenen Sachverhalte durch Adjektiva und Verba bezeichnet, wobei Verba vorwiegend zu den 'leitenden' Eigenschaften (Uexküll), den idia oder propria der Alten gehören, denn die Tätigkeiten geschehen nach Regeln, die den Menschen - oder je einer anderen Art - organisationsgemäß sind. In den Adjektiva kommen hauptsächlich die begleitenden Zufälligkeiten, die accidentia zum Ausdruck. Das Substantivum als Hauptbegriff ist als Zeichen immer Zeichen eines ganzheitlichen Merkmalsbestandes, der im Satz auf die einzelnen Merkmale hin auseinandergelegt wird welche als der Ganzheit notwendig inhärierende vor allem die Verben bezeichnen. Im Begriff als solchem also ist bereits der alte Begriff der essentia oder zweiten Substanz vorhanden, jede Sache - in ihrer Sonderheit durch unsere Gegenstandserkenntnis auf Grund unseres Ich-Bewußtseins erfaßt - wird hier als Beziehungsgefüge von bleibenden Merkmalen in ihrem Wesen erkannt, das schon beim Fehlen auch nur eines dieser Merkmale nicht mehr dieses Wesen ist. Der Merkmalsbestand bildet eine eiserne Einheit, in der sich die Merkmale gegenseitig durchdringen und bedingen. Der Begriff Mensch umfaßt mithin den gesamten phänomenalen, organisationsgemäßen Bestand von Merkmalen, die allen normalen Menschen zukommen. Dieser Bestand zeichnet nicht den einzelnen Menschen aus, sondern ist als bei jedem einzelnen Menschen anzutreffender der Menschenart zuzurechnen. In analogisierender Erweiterung dieses Beispiels kann man auch sagen, der Begriff zielt immer auf Allgemeines, das bei allen Lebewesen mit gleichem Merkmalsbestand, naturwissenschaftlich bei allen Lebewesen gleicher Art anzutreffen und demnach artuniversal

ist, wobei zu beachten ist, daß dies Allgemeine sowohl ganzheitliches Merkmalsgefüge als auch artuniversales Einzelmerkmal sein kann. Zum Gegenstand für die Verstandeserkenntnis, das meint hier für die begriffliche Erkenntnis, kann die Sache im ganzen wie der Einzelsachverhalt werden. Die Sache als Ganzheit wird phänomenal konstituiert durch eine Mehrheit festgefügtter Wesensmerkmale, diese bilden ihre Wesenheit, und als solche wird sie auch im Begriff erfaßt. Wird andererseits ein einzelnes Wesensmerkmal zum Gegenstand der Betrachtung, so kann es zwar begrifflich isoliert und gesondert als Merkmal betrachtet werden, Voraussetzung aber dieses isolierenden Denkaktes bleibt die reale Sachganzheit, welcher das betrachtete Wesensmerkmal notwendig inhäriert. Wir stoßen hier auf ein altes philosophisches Axiom, das in der modernen Biologie wieder herausgearbeitet wurde, dem Grundsatz der zweiten Substanz ( 21 ): Wenn ein Wesensmerkmal gegeben ist, so sind alle anderen auch da. Die ganzheitliche Gestalt ist spezifisch, d.h. sie ist allen Lebewesen der gleichen Art eigentümlich und macht die Art selber sichtbar. Die Artgestalt als Merkmalsbestand ist ein compossibile ontologicum, dem der bezeichnende Begriff als compossibile logicum entspricht, das nun seinerseits in Sätzen und Urteilen expliziert und auseinandergefaltet oder das umgekehrt von Wesensmerkmalen bezeichnenden Begriffen aus erschlossen wird. - Die hier aus der Begriffsbildung entwickelte, auf die zweite Substanz zielende Wesenserkenntnis setzt aber - wie oben abgeleitet - die Gegenstandserkenntnis voraus. Beide zusammen erst bilden die menschliche Erkenntnis. Geht die eine auf gesonderte Ganzheiten, so geht die andere auf die Struktur dieser Ganzheiten, beide ergänzen einander notwendig, denn erst durch beide Erkenntnisarten haben wir eine strukturierte Welt. In dieser Ergänzung begegnet uns ein weiteres Axiom, ohne das Naturwissenschaft nicht möglich wäre, der Grundsatz der Organismuskomposition (22 ): Alle endlichen Wesen sind Einzelwesen und allgemeine Wesenheiten zugleich. Wir treffen sie in unserer Erkenntnis immer in doppelter Hinsicht an, und erst die Vereinigung dieser beiden Seinsweisen ergibt das konkrete Wesen, dem wir unsere Betrachtung widmen.

In unserem Ichbewußtsein werden wir unseres Selbstandes bewußt, von ihm aus erschließen wir unser Personsein und zugleich das Gegenstandsein der Außenwelt. In der Reflexion aber werden wir unser nur begrifflich, strukturell, das meint aber als einer strukturierten Ganzheit bewußt. Unser Bewußtsein ist also nicht nur gesondertes Ichbewußtsein, sondern immer zugleich strukturiertes Bewußtsein der strukturierten Ganzheit Mensch, in welcher letzterem unsere Wesenserkenntnis ihren Ursprung hat, denn von ihm aus erschließen

wir neben unserer eigenen Struktur auch die distanzierter Lebewesen und Gestalten. Unsere Bewußtseins-, unsere Denktätigkeit gründet also in unserer ontologischen Differenz, daß wir zugleich Person sind und Mensch sind, - unsere Erkenntnisfähigkeit mithin in unserer Zusammengesetztheit aus Individuation und Spezifikation. Weil wir Person sind, Selbstand durch unsere verschiedenen Schichten hindurch, können wir gesonderte Gegenstände auch in den einzelnen, phänomenalen Schichten der Außenwelt erkennen. Und weil wir schichtadäquat strukturierte (Menschen-)Natur sind, können wir die Strukturen und strukturierten Naturen der Außenwelt erkennen, naturifizieren wir.

Schon in der anthropologischen Strukturanalyse hatte sich der schichtweise Aufbau des Wesensbegriffs erwiesen, jedoch noch in der methodischen Beschränkung auf den Menschen. Eine Erweiterung des Blickfeldes bringt uns aber sofort darauf, daß der Mensch als geschichtetes Wesen nicht der Welt gegenüber, sondern in ihr steht, daß seine Seinsschichten und die Schichten der Außenwelt gleichartig sind, daß er schließlich die Gegenstände und Naturen immer von seiner eigenen Schichtung aus nach diesen Seinsschichten differenziert. Er hat leblose Gegenstände, begegnet Lebewesen der vegetativen und vitalen Schicht, die noch keinen personalen Kern haben und trifft in der menschlich-geistigen Schicht auf das personale Du. In den Charakteristika der den verschiedenen Schichten zugehörigen Gegenstände im Horizont des Menschen werden die Termini für die schichtgerechten Erfassungsweisen deutlich. Leblose, insbesondere Gebrauchsgegenstände werden finalisierend aus der Zweckerkenntnis erfaßt. Das ist die naive (technomorphe, Erfassungsweise, aus der bereits die Alten ihren Formbegriff als Leistungsform und Gebrauchsform im Werkstoff nahmen. Finalisieren meint den - leblosen - verarbeit- oder verwendbaren Gegenstand nach seiner zweckhaften Verwendbarkeit aufzufassen und zu bezeichnen. Der ursprünglich fast handwerkliche Formbegriff wird dann auf die lebendige Form im geprägten Stoff übertragen, die Natur, die ihre Gestalt ohne sichtbare äußere und vor allem nicht menschliche Hilfe nach ihrem Lebensplanbesitz, nach ihrer Entelechie, vorbewußt und von selbst verwirklicht. Der nunmehr schichtadäquat teleologisch verstandene Formbegriff wird aus seinem lebendigen Ziel und Sinn, aus dem Horizont seiner zielhaften Selbstverwirklichung heraus verstanden, wir naturifizieren - hier in einem eigentümlichen schichtcharakteristischen Sinn. Schließlich stehen uns Lebewesen mit einem personalen Kern gegenüber, Menschen, die sich durch Selbstbewußtsein vor den anderen Lebewesen auszeichnen, die charakteristisch

nicht als Artwesen sind, sondern als Einzelwesen, als Personen. Sie sind aus ihrer spontanen, bewußten Zwecksetzungskraft zu verstehen; wir verstehen sie als geistige Einzelwesen, personifizieren - doch dies auch nur in einem schichtcharakteristischen, nicht vollständigen Sinn. - Die hier und anderwärts durch die Schichten verfolgte Substantialität ist auch der Ausgangsort für die Entwicklung der verschiedenen Kausalitätsformen, verweist doch die *causa efficiens* schon sprachlich auf den *factor* und damit auf das Tätersein der Person, der ersten Substanz. Das technologische, handwerkliche Denken steht hier mit dem Bild des äußeren, tätigen Bewirkens wiederum im Hintergrund. Der Mensch ist dabei als *homo faber* gedacht und überträgt nun dieses Ursachenmodell auf die anderen Schichten. Bei aller signierten Materie ist die sinnlich erfaßbare Gestalt durch eine *causa formalis* verursacht, eine gestaltende, formende Ursache. Die Erscheinungsgesetzlichkeit wird determiniert durch die innere Gestaltgesetzlichkeit, die in ihrem Innen gleichwohl erkennbar und einsichtig ist, die *species intelligibilis* bestimmt die Form der *species sensibilis*, die lebendige Form des Hundes bestimmt dessen arteigentümliche (Erscheinungs-)Form. Von der formgebenden Kausalität nicht zu trennen ist die *causa finalis*, die zielbestimmte Kausalität, denn die lebendige Form als *Entelechie* strebt vital dem Zielhorizont der Eigenentwicklung zu. Das Ziel der formenden Ausgestaltung des Materials wirkt schon, bevor es erreicht ist. Die *phýsis* hat ihr *télos* in sich. Die Bedingung alles äußeren Wirkens als dessen Substrat aber ist die *causa materialis*, der Stoff, welcher erst die Form aufnehmen und nur als geformter zur Wirkung kommen kann, wobei die schichtadäquate Signierung eine schichtadäquate Tätigkeit bewirkt.

Wesentlich für die (naturwissenschaftliche) Erkenntnis, die menschliche Natur-Erkentnis, ist davon vor allem die *causa formalis* in Verbindung mit der *causa finalis*. Beide begegnen uns als Grundlage der Erfassung von Strukturen und damit auch in verschiedenen organisationsgemäßen Kategorien der Verstandeserkenntnis.

Diese baut auf der Tätigkeit der Erkenntnisorganisation des äußeren und inneren Sinnes auf. Merkt der Mensch in der äußeren Sinnesorganisation auf eine Erscheinung auf und sondert sie innersinnlich zu einem Bild, so besonder der Verstand das der Erscheinung zugrunde liegende Ding zu einem Ansichsein, das bewußt aus dem Umweltgefüge herausgehoben wird. Die Qualitäten eines Bildes werden in ihrer Gesamtheit nicht mehr nur mit anderen Erinnerungs-Bildern in Vergleich gesetzt, sondern werden nun als Bestand-

teile aufgefaßt, die sich nach der Bilderfahrung zuteilen lassen und als Sachverhalte in einem eigentümlichen Verhältnis stehen, das notwendig etwas fordert, dem sie zuzuteilen sind. Die Erkenntniskategorie des Zuteilens ist also - sachgerecht - intentional auf eine andere Kategorie hin angelegt, die des Ergänzens, welche nur logisch von ihr geschieden werden kann. Wir beobachten hier in unserer geistigen Organisation immer wieder die gleichen Qualitäten und unterscheiden in diesem Akt bloß Zufälliges, wenn auch beharrlich Zuständliches, von Bleibendem, das in einer festen Ordnung steht und in seinem Ansichsein dieser Ordnung bedarf. Das ist der Ort im Erkenntnisakt, wo propria und accidentia, wo wesentliche leitende Eigenschaften von bloß zufälligen Eigenschaften unterschieden werden, was natürlich sofort die Hinwendung zur Ganzheit einschließt, denn Eigenschaften müssen immer Eigenschaften von etwas sein, zu dem sie mit anderen Qualitäten zusammengefügt sind. Und Ganzheiten, wo dieser Terminus zurecht angewandt wird, sind ja nicht einfache Summen gleicher Teile, sondern in verschiedene Qualitäten gegliederte feste Einheiten, die mit verschiedener Gliederung auch verschiedenen Sinn aufweisen. Das Einordnen der Eigenschaften in einen ganzheitlichen Bestand - der Akzent liegt dabei immer noch auf den Eigenschaften - ist ein entscheidender konstitutiver Akt der Begriffsbildung und macht - streng logisch gesehen - deren eigentliches Wesen aus, weil hier der Übergang von der Vorstellung zum Gedanken ist, zur einsichtigen und gedachten Ganzheit, reicht aber anthropologisch allein zu ihrer Begründung nicht zu. Vielmehr müssen der Abstand im Raum ( 23 ) und die Beständigkeit in der Zeit ( 24 ) vom Verstand über das Dasein, das Ansichsein hinaus zum Selbstand an und für sich erhoben werden, in dem der Mensch aus seinem Ichbewußtsein heraus das Ding in seiner Ganzheit vor sich hinstellt, es zu einem, seinem Ich Entgegenstehender und unter diesem Aspekt Selbständigen macht. Aber der Gegenstand als Selbstand für sich ist gestaltlos, wir müssen ihn auf Grund der zuteilenden und ergänzenden Merkmals erkenntnis gestalten und die bleibende Wesensgestalt herausarbeiten. Hier erst geht es um die Gestalt im ganzen, hier ist das Hinordnen und Einordnen von inhärierenden Sachverhalten aufgehoben in die Erfassung des Übergeordneten, der Wesensgestalt, der species intelligibilis. Schließlich ver-einen wir Selbstand, den wir erfassen, weil wir unser selbst bewußt sind, und Wesenheit, die wir erfassen, weil wir selbst organisiert sind, zum konkreten Wesen, dem Kompositum, das wir wiederum nur erfassen können, weil wir selbst Person und Natur in einem, weil wir konkrete Menschen sind. Auch hier wird also die anthropomorphe, die konnaturale Erkenntnisweise des Men-

schen sichtbar, die wir gleichsam axiomatisch an den Anfang unserer Untersuchung gestellt haben ( 25 ).

Abschließend wollen wir noch den eigentlichen Erkenntnisakt in seiner horizontalen und vertikalen Ausdehnung explizieren und dabei auch die Bedeutung erörtern, welche die Sprache für unsere Erkenntnis und Verständigung besitzt. Der Mensch erfaßt zunächst außersinnlich die merkbaren Erscheinungsgestalten der ihn umgebenden sinnhaften Umwelt, die *species sensibiles*, die aus ihrer inneren Struktur heraus gestaltet sind. Diese innere, unsichtbare Artgestalt, die *species intelligibilis*, baut sich mit Hilfe des *phantastikón*, das im *sensus communis* als gestaltbildendem Faktor geeint ist, den Leib, in dem sie kennbar zum Ausdruck kommt, von dem aus sie mit-hin erschließbar ist. Die *species intelligibilis* ist nicht die ganze Sache, aber sie formt diese in ihrem Sosein, und dem Menschen, der sie in einem distanzierenden Bewußtseinsakt zum Gegenstand erhebt und diesen in seinem Selbstand erfaßt, liegt ob, die gestalthafte Erscheinung des Gegenstandes als *species sensibilis* wahrzunehmen und aus der letzteren dessen innere Struktur zu erschließen, indem er den objektiven Sinnengestalten in der inneren Sinnesorganisation subjektive Vorstellungsbilder gegenüberstellt, aus denen er in seiner Geistorganisation die Wesenheiten herausarbeitet, die *species intellectae*. Diese sind die erkannten Artgestalten in Entsprechung zu den erkennbaren (in den Dingen), die der Mensch im Erkennen reproduziert, während er "sich einen Begriff macht". Die *species intelligibilis* ist aber zugleich auch die - innere - *rectitudo rei*, die innere Richtigkeit der Sache selbst als eines sinnvollen Merkmalsbestandes. Die *rectitudo rei* wird offenbar in der *species sensibilis* als der *manifestatio rei*, aus der sie vom Menschen als *intellectus rei*, als Sinn und Begriff der Sache, erschlossen wird. Der unsichtbare Artlogos in den Dingen korrespondiert also dem begrifflichen Logos, dem *nóema*, dem Gedanken, den sich der Mensch über ihn macht und insofern dieser Gedanke, dieser Begriff, das Beziehungsgefüge der Sache genau trifft, spricht man von Wahrheit, - *adaequatio rei et intellectus* - ; die Dinge offenbaren sich selbst und ihre innere Richtigkeit als erkennbare, indem sie richtig erkannt werden. Man kann also auch beim Begriff von *rectitudo rei* sprechen, insofern diese unter Voraussetzung der Wahrheit richtig in ihm enthalten ist. Er ist als *verbum internum* auch *species proferribilis*, und hier liegt die Wurzel der Sprache als Verständigungsmittel. Der Mensch bildet aus seiner Natur heraus mit dem Verstand Begriffe, durch die er die Dinge in ihrer Offenheit und Wahrheit erfaßt. Die Begriffe als solche sind Zeichen der inneren Artgestalt, der *species in-*

telligibilis, ebenso wie die species sensa, das sinnlich aufgenommene Wahrnehmungsbild, Zeichen der Erscheinungsgestalt ist, der species sensibilis ( 26 ). Diese ihre Zeichenfunktion wird aber für eine zeichengebende Verständigung erst durch das phonetische Organ des Menschen, die Zunge in Verbindung mit dem Kehlkopf, ermöglicht. Erst die von der Zunge zu formenden und geformten Lautgestalten ermöglichen eine explikative Zeichenbildung im geistigen Bereich, die als Kontaktnahme weit über die in der instinktiven Schicht hinausgeht; hier ist das Medium der "Verständigung", das meint, der den Menschen spezifischen Möglichkeit, die Bewußtseinsinhalte der verschiedenen Individuen, - Personen - einander anzugleichen. Dem Begriff, der species intellecta, dem verbum internum, der species proferribilis, entspricht als einer "hervorzubringenden Gestalt" über das Mittel der Zunge hinweg das Wort als verbum externum, die species prolata, die hervorgebrachte (Laut-) Gestalt. Das Wort als Lautgestalt ruht seinem Inhalt nach in der menschlichen Erkenntnisorganisation, im Umweg über die species intelligibilis auf der species sensa, dem Wahrnehmungsbild, das es bezeichnet. Es besteht also eine strenge Korrespondenz zwischen dem Wort und seiner sinnlichen Grundlage, dem Wahrnehmungsbild, sowie dem von diesem bezeichneten Erscheinungsbild einer Sache, parallel dazu eine weitere Korrespondenz zwischen dem verbum internum, dem Begriff, und der begreifbaren noumenalen Artgestalt, eine Korrespondenz, die ihre Genesis nun umgekehrt in dem "Umweg" des Erkenntnisaktes über species sensibilis und species sensa hat ( 27 ).

In dieser doppelten Korrespondenz liegt die Grundlage der zutreffenden Erkenntnis wie der zutreffenden Ausdrückbarkeit des Erkannten, in ihr ruht ferner die Möglichkeit der Ontologie und der Logik, sowie der Grammatik. Die Erkenntnis unseres Verstandes zielt auf das konkrete Einzelseiende und verläuft nach den Regeln unserer allgemeingültigen geistigen Organisation. Sie ermöglicht uns unsere "Welt", die uns in ihr gestalthaft entgegentritt, wobei die Gestalten nach einem gleichlogischen Prinzip gestaltet sind wie unsere menschliche (Geist-)Natur. Die biologische und noologische Entfaltung des Menschenlebens begründet das Naturwissen, das aller Wissenschaft vorausliegt und aus der allgemeinen Organisation des Menschen eine artgemäße Menschenwelt ergibt. Es wird von der Persönlichkeit nur vollstreckt (28 ), wobei die Vollstreckung durch den Funktionskreis der Einbeziehung der Menschenwelt objektiv wird. Die jeweiligen Artgründe werden von der Verstandeserkenntnis nur am konkreten Wesen erfaßt, bilden aber als solche recht eigentlich deren Ziel, denn die Materie, die im vormenschlichen Bereich individuiert, besitzt als Ungeistiges keine Erkenntnisrelevanz. Erst beim Men-

schen finden wir eine höhere Individuation als die bloß materielle, finden wir ein geistiges Individuationsprinzip, das als individueller Einheitsgrund dem Verstande nicht mehr zugänglich ist. Mit ihm beschäftigt sich ein anderes, höheres Vermögen des menschlichen Geistes, die Vernunft - das Vermögen der Ideen.

#### b) Theorie der Vernunftserkenntnis

Die Vernunft stiftet Einheiten in den Ideen, diese Einheiten sind jedoch nicht bloß regulativ wie Kant meinte, sondern müssen eine Grundlage in den dahinterliegenden archái haben, den eigentlichen Urgründen. Urgrund meint die Einheit eines jeweiligen (Seins-)Bereiches, die von der Idee abgebildet wird. Die Idee braucht also ein Material dessen, was in ihr zur Einheit gebracht wird. Dieses Material wird der Vernunft durch die Schichtenontologie geboten samt dem Hinweis, welche Einheitsstiftungen sie vorzunehmen hat. Auch hier also finden wir einen Funktionskreis des Erkennens vor, der neben der Vernunft als Geistvermögen auch die ontologischen Urgründe, die archái im klassischen Sinne und die Ideen als die vernunftgemäßen Zeichen dieser Urgründe umfaßt.

Wenn wir nach Einheit fragen, dann bietet sich uns ebenfalls als das nächstliegende Objekt der Betrachtung der Mensch an, der ja als Individuum in seinem Selbstand eine unteilbare, unauflösliche Einheit darstellt, die wir zunächst von unserm Selbstbewußtsein aus näher in den Griff bekommen können, dann aber auch in der Betrachtung unseres Mitmenschen als eines "Du".

In unserem Ichbewußtsein erleben wir uns zuerst als in Tätigkeit befindlich, wobei wir die verschiedenen Tätigkeiten, die wir dabei unterscheiden können, ganz "selbstverständlich" einem einzigen Täter zuschreiben, unserem Selbst, das wir im Bewußtsein als unserer Struktur vorgegebenes, undifferenziertes Aktzentrum empfinden, aus dem unsere Akte hervorgehen, die nun einen unserer menschlichen Organisation entsprechenden Verlauf nehmen, auf das sie aber als Denken, Wollen, Fühlen, Tun, Spüren, Einbilden usw. immer zurückbezogen bleiben. Das Ich, mein Selbst, ist vordifferenziell und vorstrukturell, aber es ist zugleich als Ort geistiger Spontaneität unlösbar bezogen auf meine naturgemäßen Akte, die es hervorbringt, es ist Subjekt im eigentlichen Sinne, hypokείμενον, ein Unterliegendes, das nicht ausge-

dehnt noch "irgendwie" ist, von dem vielmehr bloß ausgesagt werden kann, daß es "da" ist. Es ist "da" als gleichsam punktuelle, geometrisch jedoch nicht streng zu ortende geistige Einheit, die in ihrer Bezogenheit auf Akte aller Art zum Gegenstand meiner Betrachtung gemacht werden kann. Das Ich, mein geistiges Selbst, vermag mir als Subjekt meiner Akte gleichzeitig auch Objekt zu werden. Der Mensch besitzt die Fähigkeit der Selbstobjektivation, die jedoch beim Ich im Unterschied zum Organismus notwendig sich im geistigen Bereich vollziehen und vom materiellen Substrat absehen muß. Hier ereignet sich ein durchaus noumenales Geschehen, das jedoch nicht nach logischen Strukturen verläuft. Ich werde vielmehr meines bloßen "Daseins" unmittelbar geistig inne als einer Einheit, in der in diesem Erkenntnisakt tätiges Subjekt und Objekt zusammenfallen. Diese Einheit meines Selbstseins ist ein Sein, das zugleich Denkersein ist, in ihr sind also Sein und Denken eins, welche ursprüngliche Einheit uns allein hier "gegenwärtig" ist und als noumenal konstatierbares Subjekt-Objekt den Grund der Einheit meines Ichbewußtseins darstellt. Das phänomenal gegebene Selbstbewußtsein wird in diesem Erkenntnisvorgang noumenal auf seinen Einheitsgrund zurückgeführt, die selbstbewußte Persönlichkeit auf die Person, das Vordergründige, hier das Individuale, auf das Urgründige, das gleichfalls ein individuelles sein muß. Die Vernunft zielt also auf die nur noumenal erschließbare Einheit unseres geistigen Selbstseins, die sie als einheitsgründendes ontologisches Prinzip durch die Idee der Person bezeichnet; für sie gilt nicht durchweg der scholastische Satz: nihil est in intellectu, quod non prius erat in sensibus, der die Verstandestätigkeit meint. Vernunft zielt in der Selbstbeobachtung nicht auf den Artgrund, - das tut der Verstand - sie zielt auf den personalen Urgrund, die intelligible Existenz ( 29 ), von der die Einheit unserer empirischen Persönlichkeit abhängt. Hier hört alles Zwecksetzen und Kausaldenken als nicht mehr zuständig auf, hier gilt es nur noch mein Selbst in seinem Selbstsein an sich zu erkennen, mein Selbst, das keinem anderen, sondern schlechthin sich selbst gehört, dessen eigentlicher Seinsmodus die Selbstgehörigkeit ist.

Aber diesen Einheitsgrund finden wir nicht nur als das eigentliche tätige Sein in unserem eigenen Ich in der Selbstbeobachtung, wir finden ihn auch in der Fremdbeobachtung bei der Begegnung mit unserem Mitmenschen, wenn wir fragen, ob auch er ein Selbst ist, ein Ich, das meinem Selbst und meinem Ich entspricht.

Die Weise, in der der Mensch sich selbst Subjekt und Objekt zugleich ist,

bietet sich dar als eine Grundbefindlichkeit menschlicher Lebens. Ich finde mich in ihr "allein" vor, ohne einen anderen als mich selbst. Dies Alleinsein kann nur dem Menschen zukommen. Der Baum ist nicht "allein", er ist einer, - dann ist vielleicht noch "einer" und dort wieder "einer". Aber auch beim Fehlen dieser anderen "einen" ist der Baum nicht allein, denn er ist in sich verschlossen und kann sich nicht auf das Dasein eines anderen hin öffnen, er ist offen nur dem erkennenden Menschen, Das andere ist ihm nicht abwesend. Aber auch das Tier kennt nur einen Schatten der Abwesenheit, es ist nur schattenhaft "allein", denn es ist in seine Umwelt eingespannt und auf ein anderes Tier nur instinktiv hingeeordnet. Sein Alleinsein bleibt leer und wirkt sich höchstens in der Hemmung eines Triebablaufes aus. Ganz verschieden davon ist das Alleinsein des Menschen. Ich bin "allein", das meint, ich befinde mich in der Abwesenheit eines anderen. Nicht anderes ist mit mir, sondern seine Abwesenheit ist bei mir anwesend. Um mich ist in meinem Alleinsein nicht Nichts, um mich ist ein Raum möglicher Erfüllung, wobei das - mögliche - Auflösen meines Alleinseins durch das Dasein und Mit-mir-sein eines anderen völlig verschiedene Weisen der Erfüllung bedeuten kann. Alleinsein meint Raum von unerfülltem Miteinander und intendiert in diesem Horizont ein erfüllendes Dasein in Bezügen. Gehen diese Bezüge auf Dinge und nicht menschliche Lebewesen, so verhalte ich mich als Bezugnehmender "sachlich" und sammle "Erfahrungen" ( 30 ). Ich nehme keinen Anteil an den Sachen oder tue ihnen im anderen Extrem Gewalt an. Die Sachen ihrerseits verhalten sich meinen Erfahrungen gegenüber passiv, sie können am Bezug nicht teilnehmen, das Miteinander, das sie gewähren, wirkt gerade in seiner Erfüllung eigentümlich leer. Beziehen sich meine Bezüge jedoch auf meine Mitmenschen, so werden sie durch meine Hinwendung zum anderen und dessen respondierender Herwendung zu mir in sonderlicher Weise "erfüllt". Mein Dasein steht in verschiedenen Bezügen, aber es befindet sich mit ihnen auch in verschiedenen Seinsweisen, es ist in ihnen je ein anderes Sein und ist doch stets das gleiche Sein. Bezugnahme steht beim Menschen immer auf dem Grunde der Erkenntnis, ist erkenntnisthaft, spezifische Bezugnahme ist spezifisch erkenntnisthaft; wir stoßen mithin auf unterschiedliche Erkenntnisarten und müssen nun weiterverfolgen, ob wir in ihnen die bereits bekannten antreffen.

Wende ich mich mit der Frage nach der Einheit einem Mitmenschen zu, dann intendiere ich nicht einen beliebigen, sondern diesen bestimmten und in diesem Augenblick unersetzlichen Mitmenschen, intendiere ich das "Du", das mir im Horizont meines Alleinseins und meiner Erwartung eine ganz bestimm-

te - einzigartige - Erfüllung gewähren soll. Der kommunikative Seinshorizont gewinnt erfüllte Realität in der Begegnung. Begegnung aber kann nur geschehen, wo ein Mensch mir nicht Ding unter Dingen ist und mir nicht aus "Dingen" und (Einzel-)Zügen besteht. Begegnung geschieht am Du und begegnet dem Ich. Begegnung geschieht jenseits des Bereiches der "Erfahrung": Ich "erfahre" ( 31 ) das Du nicht, Ich kann es nicht flächenhaft befahren, denn das Du ist flächenlos gleichwie das Ich flächenlos ist. Das Ich begegnet dem Du als einem anderen Ich und hierin liegt begründet, warum ich meiner Begegnung nicht selbst mächtig bin. Begegnung wird nicht zuteil, wenn Ich mich auf den anderen zubewege, sondern wenn Ich einhalte und von ihm zurückweiche, um ihm Raum zu geben zu freier Bewegung und Antwort. Denn erst in solch freier respondierender Bewegung kann er sich zu meinem Du erheben. Indem Ich mich für die Begegnung auf meinen personalen Gegenpart "einstelle", werde Ich in meinem Selbst offen für ihn, "zeige" Ich mich ihm. Begegnung setzt also nicht irgendeine diffuse Offenheit voraus, sondern meine innere Bereitschaft, ganz Ich zu sein und meine personale Ganzheit und Einheit meinem Partner "rücksichtslos" zu öffnen, denn Rücksichten drängen mich ab in die Welt der ding- und ereignishaften Gefüge. Das Ich aber als Person ist fugenlos und darf keinen Nachbarn haben, wenn es sich in der Begegnung bewähren will. In ihr fällt der Schutz der Sachlichkeit weg und übrig bleibt nur die "rückhaltslose" Offenheit des Ich. Das ist jedoch nur die Voraussetzung der Begegnung, die Ich erfüllen muß, um jene in den Bereich meiner Möglichkeiten zu rücken. Ein anderes Konstituens liegt nicht in meiner Hand, vielmehr bleibt Begegnung unvollendet und im Ansatz stecken, wenn nicht mein Partner den Raum der Bewegung nützt, den ich ihm gewähre, wenn er nicht ebenso von allen Rücksichten absieht und mir sein Ich in fugenloser Ganzheit und Einheit öffnet. So kann ich die Begegnung von mir aus nie vollbringen; sie geschieht erst, wenn das Ich sich zum Ich kehrt, und wenn sich auch der andere Ursprung gibt und schenkt, es ist ein "Miteinander", das sich in ihr vollzieht. Begegnung heißt: Ich öffne und bereite mich für ein anderes Ich, das sich seinerseits für mich öffnet und sich zu meinem Du erhebt, indem es mich bejaht. Begegnet mir aber diese Bejahung, so erhebt meine Bereitschaft mein Ich zum Du des anderen Ich und vollendet in dieser inneren Handlung die Begegnung. Ich nehme Dich entgegen, doch so, daß Ich darin mein eigenes Genommensein mit entgegennehme. Ich stehe in der Begegnung mit Dir in meiner Selbstgehörigkeit als Person und Urgrund, aus dem heraus Ich ursprünglich zu Dir hervorgehe, um meinem Du zu begegnen. Du stehst ebenfalls Dir selbst gehö-

rig als einheitliches Ich, Person und Urgrund und gehst aus ihm heraus ursprünglich und ganz hervor. In der Begegnung trifft der Mensch auf den Urgrund im Du, begegne Ich dem Du in seiner Ganzheit und Ausschließlichkeit. Nicht, daß in ihr alles andere außer dem Du und dem Ich aufgehoben ist, aber das andere erscheint mir nun im Lichte des Du ( 32 ), ebenso wie dies andere dem Du in meinem Lichte lebt. So trifft Person begegnend auf Person. Ich erkenne aus meinem Urgrundsein heraus den Urgrund im Du, und die Begegnung samt der in ihr obwaltenden Erkenntnis geschieht im Bereiche der Vernunft als des höchsten Vermögens unseres menschlichen Geistes. Unsere Vernunft erkennt in reflexiver Betrachtung wie in Begegnung das Selbstsein des Menschen als einen individuellen Urgrund, von dem sie fortschreiten kann zur Frage nach anderen Urgründen neben unserem Selbstsein, welche die Idee der Person mit unterschiedlichen Ideen der Einheit vergleicht.

Vom Selbstsein schließen wir unmittelbar auf die Idee des reinen Geistseins als solchen - ohne Organismus. Unsere - leibgebundene - Vernunft verselbstständigt in ihr gleichsam sich selbst, indem sie von aller materieller Unterlage absieht und zugleich auch die Idee der abgeschiedenen Geistseele nach dem Tode gewinnt. Das leibverhaftete Ich wird eingeschränkt und von den Grenzen befreit, die seine Natur ihm auferlegt. Von dem einschränkenden Regulativum unseres Organismus, das begrifflich durch den Verstand zu erfassen ist, hebt sich die Einheit des Geistes ab und steigert sich zur Idee des reinen, geistigen Selbstseins und Täterseins. Doch auch diese steht noch immer in der Beschränkung durch ein Regulativum und unterliegt der Struktur eines geistigen Organisationsgrundes; das Selbstsein ist von einem Sosein zu scheiden, von der universalen Geistseele. Allgemeingültigkeit meint hier die Strukturiertheit mehrerer nach gleichen Prinzipien, beinhaltet mithin auch selbst den Aspekt einer Mehrheit, der die Idee des reinen Geistseins notwendig belastet. Zwar trifft diese Idee einen realen ontologischen Urgrund, doch wohnt ihr eine Einheit inne, die der unseres personalen Selbstseins nur analog ist und deren Innigkeit ermangelt.

Erst in der Gottesidee erreichen wir die ideale Höhe des Einsseins und der Einzigkeit, erst hier entfällt die doppelte Naturbeschränkung des Leibes und der Geistseele, denn dies Selbstsein ist völlig in sich eins und west als selbstdurchsichtiger, schrankenloser Geist in Transzendenz und Unabhängigkeit von der Welt. Der unendliche Geist hat den Ursprung seines Erkennens und Tuns in sich selbst, er ist "Denken seines Denkens und rei-

nes Denkersein, ist Tätersein, ohne Werkzeuge und Mittel zu gebrauchen, reine Wirksamkeit ohne den Rest bloßer Vermöglichkeit und darum erst reine Wirklichkeit selbst" ( 33 ). Hier erst ist reines, ursprüngliches Schöpfertum zu denken und der letzte Grund aller Abhängigkeiten, in welchem die Wirklichkeit ruht.

Von der abhängigen Gesetzlichkeit der einzelnen Artnaturen steigt die Vernunft schließlich zur Bildkraft für alle Naturen auf, zur Idee des reinen Naturseins, zur Idee der Einheit des Lebens, wie sie von der Vernunft als dem Vermögen des Einheitsstiftens postuliert wird und wie sie doch nicht selber real und vernünftig ist, steht sie ja wiederum in einer doppelten Abhängigkeit: sie grenzt sich stets in je diese und diese Artnatur ein und bedarf weiter der Materie als des unerläßlichen Substrats solcher Eingrenzung. Im Raume unseres Denkens findet sie sich als Gestaltungskraft, die in ihrer Allgemeinheit als die oberste aller Gattungen erscheint, mithin als einbegreifende Einheit von deren Vielfalt. Auch hier begegnet uns also eine Einheit anderer Eigentümlichkeit als die unseres Selbstseins, sie ist ebenfalls von diesem aus in Analogie zu erschließen, denn unserem Naturhaben bietet sich kein eigenständiges Individuum als Grundlage dieses logischen Aktes, während der Leib nur als materieller Träger des Organisationsfaktors fungiert. Diese Einheit des Lebens ist als Idee des reinen Naturseins Einheitlichkeit im Vielen und Vielfältigen, die keinen ontologischen Urgrund bezeichnet, vielmehr auf ihren bloßen Postulatscharakter in der Vernunft beschränkt bleiben muß.

### III) Die Wissensformen und die gesellschaftliche Vernunft

Das Problem, dem wir nun begegnen, liegt auf einer anderen Ebene als die bisher erörterten. Hatten wir früher den Menschen wohl als Artwesen, trotzdem aber im Prinzip als konkreten Einzelnen an sich wie im erkennenden Transcensus über sich selbst hinaus betrachtet, so müssen wir jetzt fragen, wie das Artwesen Mensch, der konkrete Einzelne, mit anderen, ebenfalls konkreten einzelnen Menschen "gemeinsam" lebt. Nicht mehr bloß auf den Bezug des Ich zum Du wird hier reflektiert, vielmehr auf ein lebendiges, aktives und agierendes Sein, das vielen Wesen gleicher Art "gemein" ist und dessen Aktivität immer und überall im Horizont solcher "Gemeinschaft" sich abspielt. Mit anderen Worten: wird unser menschliches Agieren von der "Gemeinschaft", von diesem "Miteinander", irgendwie beeinflußt? - Wir rücken den Menschen nicht mehr als Glied einer species in das Blickfeld, sondern als ein zu zweckvollem Handeln befähigtes ens sociale, dessen Sein stets mit, neben oder gegen das von anderem gleichartigem Seienden verläuft, welche ebenfalls je für sich als ens sociale in diesem Verhältnis stehen, als ein ζῷον πολιτικόν im Sinne von Aristoteles.

Hier aber taucht sofort die Frage nach der Eigenart menschlicher Aktion auf, ist es doch ein Wesensmerkmal - ein proprium - des Menschen, "geistvoll" handeln zu können. Er ist nicht eingespannt in die Geleise seines Lebensplanes wie die Tiere, sondern kann spontan handeln, das meint, er kann sein Tätigsein und dessen Richtung und Ziel selbst setzen und bestimmen, er kann wirken. Doch warum begnügt sich der Mensch nicht mit dem ihm naturgemäßen Erkennen des Seienden außer ihm, warum ist es ihm unmöglich, sich auf den Ablauf instinktiver Bewegungen zurückzuziehen, warum will er handeln, woraufhin will er wirken und wozu? Die Unmöglichkeit für uns, uns auf eine wie immer geartete Selbstgenügsamkeit zurückzuziehen, beruht in dem "Ungenügen", in welchem wir uns strukturell vorfinden. Wir sind "nur" wir selbst, wir sind nicht auch noch dieses oder jenes, und wir empfinden das Fehlen von diesem oder jenem an uns als abträglich, als einen Mangel, der nicht zuläßt, daß die Ganzheit, die wir sind, auch die Ganzheit ist, die wir als "für uns und zu uns gehörig" erachten. Dieser Mangel in uns ist eine Struktur der Negation, wir finden uns "ungenügend" und wollen doch "Genüge" finden. Unsere seinshafte Defizienz und Unerfülltheit drängt uns zur Erfüllung, braucht aber dazu dieses oder jenes außer uns, mit dem sie sich vervollkommen muß. Alles dies außer uns, dessen wir ermangeln, bildet den Bereich, welchen wir intendieren, um "Genüge" zu erlangen. Unse-

re Struktur, eine Struktur der Negation, ist zugleich eine Struktur des "um zu", es "geht uns um etwas". Auf dieses "etwas" tendieren wir, "um" unserem unvollkommenen Sein zur Vollkommenheit "zu" verhelfen. Es bedeutet uns etwas, gilt uns als ein Gut, das uns zu fördern vermag, und all unser Handeln auf solches Gut - auch Erkennen und Denken kann derartiges Handeln sein - verheißt Befreiung von unserem Ungenügen und ist sinnhaft ( 34 ). Der Mensch handelt also sinnvoll, und sein Handeln richtet sich dabei auf Seiendes außer ihm, das ihm als Gut erscheint, seine Vervollkommenung befördern soll und damit für ihn Bedeutung besitzt und dem darauf gerichteten Wirken Sinn verleiht.

Das Gut, als welches das reale Ding dem es erstrebenden Menschen erscheint ( 35 ), hält er deshalb für erstrebenswert, weil es ihm wertvoll vorkommt. Er erstrebt z.B. ein Buch, weil es in irgendeiner Weise seine wirtschaftliche Lage zu bessern verheißt, mag er es mit Gewinn verkaufen oder mag er durch Aneignung des Inhalts seine wirtschaftlich-technische Leistungsfähigkeit steigern, er kann sich von ihm auch Förderung seiner politischen, geistigen und sittlichen Bildung versprechen oder Anregung für sein Verhältnis zum Numinosen. Es ist dasselbe Gut, das dem Menschen in sehr verschiedenen Weisen wertvoll wird, und an dem er trotz der essentialen Einheit, in welcher es sich ihm darbietet, in jenen verschiedenen Weisen auch verschiedene Werte intendiert. Folglich muß das Ding als Gut der Träger dieser Werte sein, denn der Mensch erstrebt ja das Gut als solches, wenn auch stets mit einem "um willen", das verschieden geartet sein und verschiedene Sinnbezüge schaffen kann, so daß das Gut je nach Art des "um willen" auch anders wertvoll ist. Immer aber muß der Mensch das konkrete Gut anstreben, wenn er den abstrakten Wert erreichen will, denn dieser - mag er noch so groß sein - entzieht sich als solcher seiner Verfügung, zerrinnt ihm gewissermaßen zwischen den Fingern, wenn er ihn nicht dort packt, wo er zu greifen ist: in seiner konkreten Unterlage, dem gegenständlichen Sein als einem Gut. Sein und Wert sind nicht identisch, doch sie sind nur gemeinsam anzutreffen und erst dem abstrahierenden Geist gelingt die Trennung, die ihrem Wesen allein gerecht wird. Denn der Wert wurzelt zwar in dem Ding als einem Erstrebten, und das Erstrebte ist als Wertvolles "erstrebenswert", d.h. in einem Regressus, es hat den allgemeinsten Wert an sich, Ziel eines beliebigen Strebens sein zu können. Dieser und die anderen Werte sind an ihm schon immer vorhanden, macht doch nicht unser Streben das Ding erst wertvoll, vielmehr erstreben wir ja ein Ding, weil es uns - so wie es ist - in irgendeiner Weise wertvoll erscheint; es ist uns in seinem konkreten Sein wertvoll und

muß dies vom Augenblick seiner Konkretion an gewesen sein, lange vor unserem Streben. Sein und Wert sind also in dem Bindeglied des Gutes einander verhaftet und wie das konkrete Seiende a priori unserer Erkenntnis sich gibt, so ist auch der Wert apriorisch, das bedeutet, er liegt schon in der Konkretion als solcher begründet. - Aber damit werden wir dem Wesen des Wertes noch nicht genügend gerecht. Wenn uns auch nur das konkrete Ding wertvoll erscheint, so entsteht doch nicht mit jeder Konkretion ein neuer, konkreter und individueller - also einmaliger - Wert. Vielmehr begegnet uns beispielsweise der Wert 'edel' an einer unübersehbar großen Varianz von konkreten Wertträgern und ist doch stets derselbe Wert des Edlen. Er ist nicht nur bereits vor unserem Streben da, sondern scheint vor aller nur noch statistisch erfaßbaren Konkretion an die species, die Artgestalt und ihre erste Konkretion gebunden zu sein ( 36 ), wobei jedoch verschiedene species durchaus den gleichen Wert aufweisen können. Daraus kann nur der Schluß gezogen werden, daß die einzelnen Werte nicht völlig in dem gleichen Verhältnis zueinander stehen wie die einzelnen species, daß vielmehr die Prinzipien, nach denen die Werte geordnet sind, andere sein müssen als die Prinzipien der Artordnung in der dinghaften Welt, wenngleich die Werte ihr Fundament in eben diesen Dingen haben, und die Grundprinzipien ihrer Ordnung denen der Seinswelt in besonderer Weise ähneln. - Den Werten eignet also ein a priori in doppelter Hinsicht: einmal sind sie a priori gewissermaßen in ihrer Abstraktheit übergreifend über die Konkretionen der einzelnen species und weisen in diesem Apriori eigentümliche Ordnungen auf, zum anderen sind sie a priori in ihrer Relation auf den konkreten Wertträger als konkret gegebene Werte, entziehen sich jedoch dann dem Einfügen in eine eigenständige Ordnung.

Bereits früher waren wir bei unserer anthropologischen Phänomenanalyse ( 37 ) auf verschiedene Phänomensichten menschlicher Existenz gestoßen, die beim Menschen als einem einheitlichen Wesen zwar nur phänomenal zu unterscheiden sind, ihren Grund aber in ontisch verschiedenen Schichten der Seinswelt haben müssen, denen der Mensch je schichtrelativ angehört. So gehört er auf Grund der Tatsache, daß er einen Leib hat, zur Schicht des organischen Lebens, die vom Menschen mit abnehmender Differenziertheit hinunter bis zur Grenze zum Anorganischen reicht. Seine Ausstattung mit einer Vitalseele macht ihn zum Glied der vitalen Schicht tierischen Lebens, die von heute noch als fließend erscheinenden Übergängen aus auch ihn als die andere Spitze mit umfaßt. Als spezifisch "menschliche" Seins-schicht aber begegnet uns jene des Geistes, welche wir an der Logizität

und Geistigkeit des Menschen erfassen und die wir hier methodisch auf den Menschen beschränken müssen, wenn auch diese Beschränkung sachlich nicht unbedingt zuzutreffen braucht und historisch meist nicht durchgeführt wurde. Als letzte Schicht ist in diesem Zusammenhang eine zu nennen, die in der menschlichen Geschichte stets eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt hat und noch spielt, obwohl über die Frage ihrer ontischen Realität niemals restlose Einstimmigkeit erzielt werden konnte, die Schicht des Numinosen ( 38 ), die die Menschen immer zu Ablehnung oder Zustimmung herausgefordert hat, deren Problematik aber weitgehend deswegen nicht zur Klärung zu gelangen vermag, weil man ex definitione nicht sagen kann, der Mensch gehöre ihr in irgendeiner Weise an, sondern höchstens, der Mensch ist prinzipiell fähig, Zugang zu ihr zu erlangen. Der Reichweite und Intensität dieses Zugangs muß nach den vorhandenen Zeugnissen eine sehr umfangreiche Skala von Möglichkeiten zur Verfügung stehen, ohne daß dabei eine persönliche positive Bewertung des Numinosen als selbstverständlich zu setzen ist. Im Grenzfall kann es eine völlige Zugangslosigkeit zu dieser Schicht durchaus geben, sie bedeutet aber angesichts der prinzipiellen Zugangsmöglichkeit für den Menschen eine abnorme Reduzierung menschlicher Potenz und einen existentiellen Schrumpfungsprozeß, in dem seine Existenz in einer Weise eingeengt wird, die seinen vollen Möglichkeiten nicht mehr entspricht und einen Status schafft, dem das Prädikat menschlich nur mehr in bedingter Form zugesprochen werden kann ( 39 ). - Haben wir jetzt vom Menschen aus den "menschenmöglichen" Bereich von Seinsschichten unter Voraussetzung der Schicht des Anorganischen erschlossen, so müssen wir nun die Konsequenzen bedenken, die daraus folgen, daß der Mensch ein Lebewesen ist, welches auf Grund seiner Konstitution verschiedenen Seinsschichten angehört oder zumindest Zugang zu ihnen hat. -

Zu Eingang dieses Kapitels wurde eruiert, daß menschliches Handeln immer sinnhaft geschieht, das meint, daß es sich in seinem Streben nach Gütern an Werten orientiert. Wie wir sahen, geht es im Handeln darum, einen als unvollkommen empfundenen Stand zu überwinden und durch Wirken eine "gehörige" Vollkommenheit unseres Seins zu bewirken. Nach dem Rückgriff auf die konstitutive Differenziertheit des menschlichen Seins nach Schichten liegt der Schluß nahe, daß dem menschlichen Agieren, das von einem zwar einheitlichen, aber doch in sich "geschichteten" Subjekt ausgeht, je nach Art des einzelnen Aktes eine Relativität zu einer bestimmten Schicht eigentümlich sei: unser Wirken tendiert auf verschiedenen Arten von Werten, die von ihm aus danach geordnet erscheinen, welchen "Nutzen" - im weitesten Sinne des

Wortes - sie dem Streben erbringen können, wobei der "Nutzen" als phänomenal erfaßbarer seinerseits nach den menschlichen Phänomensschichten zu differenzieren ist, denn die geschichtete Phänomenganzheit des Wesens Mensch läßt für "Nutz"-Phänomene keinen anderen Raum frei als eben in diesen Schichten. Da aber dem hier als heuristisches Prinzip angewendeten "Nutzen" je spezifische Werte streng entsprechen, so muß wie der "Nutzen" so der ihm korrespondierende Wert relativ zu einer bestimmten Schicht des menschlichen Wesens sein, das bedeutet, bestimmten Schichten respondieren im Handeln bestimmte Werte, und diese sind in sich ebenso nach Schichten geordnet wie das Phänomenganze des Menschen. - Gehen wir in unserer Analyse über die Werte hinaus und fragen nach den hinter ihnen stehenden Wertträgern, so müssen wir zunächst feststellen, daß das einer bestimmten Schicht angehörende Seiende nur solchem Seienden bedeutungs- und wertvoll und somit zu einem Gut werden kann, das der gleichen oder einer - bildhaft gesprochen - "höheren" Schicht zuzuordnen ist, niemals aber einem Seienden in einer "niederen" Schicht. Ausgenommen bleibt die numinose Schicht, welche "ganz anders" ist und als "überirdische" dem Menschen als einem Irdischen durchaus offen steht. Warum aber kann ein Tier nicht geistige Werte und eine Pflanze nicht muthafte Lebenswerte erfassen? Hier wird eine Erkenntnis Nicolai Hartmanns fruchtbar ( 40 ), daß die jeweils "höhere" Schicht stets auf der "unteren" aufruht und dabei doch eine wesensmäßige Eigentümlichkeit aufweist, daß also "eine durchgehende ontische Abhängigkeit" herrscht, und die Autonomie der Schichten "nicht als Abgelöstheit" zu verstehen ist ( 40 ). Wenn also nach unserem ersten Satz ein Mensch zwar einen Vitalwert, ein Tier aber nicht einen geistigen Wert erfassen kann, so liegt der Grund darin, daß der Mensch auch eine Vitalschicht hat und damit ein spezifisches Erfassungsvermögen für Vitalwerte, umgekehrt aber fehlt dem Tier das schichtgemäße Erfassungsvermögen für geistige Werte, da es ja an der geistigen Schicht nicht teilhat. Das schichtangehörige Seiende kann mithin nur einem der gleichen Schicht spezifischen Erfassungsvermögen wertvoll werden, was impliziert, daß bestimmten Schichten auch nur die zur gleichen Schicht gehörenden Wertträger wertvoll werden können, daß also vom "Nutzen" her erschlossene schichtspezifische Werte auch vom Wertträger her der gleichen Schicht zuzuordnen sind. Der Schluß kann nur heißen: wie das menschliche Phänomenganze zunächst phänomenal und die außermenschlichen Wertträger ontisch, so sind auch die Werte selbst nach Schichten geordnet. - Wie immer wir methodisch vorgehen mögen, wir stoßen in jedem Falle auf eine "Wertordnung" und haben es sachlich mit einer solchen zu

tun. -

Das Seiende als solches ist a priori, es ist an sich, wenn auch metaphysisch nicht aus sich. Aber es ist auch immer schon im Horizont möglichen Erstrebtwerdens, es hat "von Anfang an" diese Eigenschaft, erstrebt werden zu können, es ist "von Anfang an" ein Gut und als solches, d.h. als Strebensziel ebenfalls a priori. Der Wert aber, den es durch die Weise seines Gutseins trägt, ist mit diesem Gutsein gegeben, auch er ist "von Anfang an", ist a priori. Doch dieses "Sein im a priori" des Wertes ist nicht das Ganze seines Seins, ebenso wie das Gutsein nicht das ganze Sein eines Seienden ist, das Seiende ist ja im Horizont des Erstrebtwerdens nur implizit ein Gutes und erst im Augenblick eines menschlichen Strebens expliziert es diese seine Güte. Entsprechend geht es dem Wert. Das dem Seienden als solchem implizierte Gute trägt und hält auch den Wert gleichsam im Verborgenen, er ist da und ist doch im Verborgenen da.

Erst das Streben dieses oder jenes Menschen läßt ihn recht eigentlich zu sich kommen, erst dem Streben im Hier und Jetzt ist er in erfüllter Weise "da", es "ent-deckt" ihn und holt ihn aus seiner Verborgenheit. Hier erst wird er zum Wert im expliziten Sinne, zum Gütezeichen für andere eines Seienden als solchen. Der Wert im vollen Sinne des Wortes, der Wert in seiner Unverborgenheit, ist also nicht nur a priori, dies ist nur die eine Seite seines Seins, er ist in seinem vollen Sein die Erfüllungsverheißung unserer menschlichen Unerfülltheit, ja er ist als Wert ganz nur so, daß er in seiner Werthaftigkeit von unserem menschlichen Strebensvermögen auch erfaßt werden kann, er muß diesem menschlichen Vermögen korrespondieren, er ist nur "transzendental" erfaßbar, nur entsprechend unserer Organisation und nur als Zeichen eines hinter ihm stehenden, realen Gutes, das uns Gegenstand ist. Mit diesem konkreten, realen Gute und über es hinaus ist der Wert in doppelter Apriorität gegeben ( 41 ) und ebenfalls mit ihm und über es hinaus wird er auf doppelte Weise "transzendental" erfaßt und angestrebt. Der Wert ist also in seiner Dingrelativität und in seiner Abstraktheit a priori und transzendental zugleich - wie alle Zeichen - , er steht gleichsam in der Mitte zwischen Subjekt und Gegenstand - wie alle Zeichen -, und ihm kommt Sein nicht als solches zu, sondern nur nach der Ordnung der Zeichen - wie allen Zeichen -; er ist wie diese Gegenstand der sematologischen Methode, die sich zur transzendentalen und zur ontologischen Methode hinzugesellt und mit ihnen einen Methodenkosmos bildet ( 42 ).

Der oben erarbeitete Begriff der "Wertordnung" legt die Frage nahe, ob in

diesem Wertkosmos, der dem Seinskosmos als einem Güterkosmos entspricht, Werte von größerer oder geringerer Würde und Gehalt zu unterscheiden sind. Eine Frage, die phänomenal intuitiv zu bejahen und solcherart immer wieder und allerorten auch tatsächlich bejaht worden ist, deren Beantwortung jedoch nur von einer metaphysischen Ontologie mit zureichender Exaktheit geleistet werden kann. Denn das in der Gottesidee konzipierte in sich einige und nicht in Essenz und Existenz zerspaltene esse ist als Strebensziel immer schon zugleich das summum bonum, das allen von ihm implizierten Werten als numinosen Werten die Dignität des Absoluten verleiht und sie damit zu den höchsten Werten macht, welche der Mensch in dem Unermeßlichen Umfang seines Aufnahmevermögens zu konzipieren vermag. Sie sind so hoch, daß der Mensch sie in keiner Weise "verwerten" kann, sondern nur Zugang zu ihnen und teil an ihnen hat. Fragt man von hier aus gleichsam sub specie aeternitatis nach der Seinsdignität der Schichten des menschlichen und in analoger Weise allen Seins, so muß man sagen, daß diejenigen Werte samt der ihnen adäquaten Schicht im Menschen der Würde nach am höchsten stehen, die dem Numinosen ihrer Erfassungsgrundlage nach am nächsten liegen, die geistigen Werte und der menschliche Geist, dem allein auch die numinosen Werte zugänglich sind, der also gewissermaßen eine Erfassungsorganisation mit doppelter Aufnahmefähigkeit darstellt. Von geringerer Dignität ist schon die "darunterliegende" seelische Vitalschicht mit ihren Werten, die auch der Erfassungsgrundlage nach nicht mehr direkt Zugang zum Heiligen hat, sondern nur vermittelt dessen Einfluß erfährt und deren Werten durch diese unübersteigbare Schranke ein für allemal eine Grenze nach oben gesetzt ist. Noch weniger Würde weisen die Werte der rein organischen Schicht des Leibes auf, der ja praktisch nur Unterstand höherer und edlerer Schichten ist. Sie werden nur noch unterboten von jenen Werten, deren Träger aus anorganischer Materie bestehen, welche als einzige "wirkliche" Schicht außerhalb des menschlichen Bereiches im "Vormenschlichen" steht. Durch diese Abstufung des Wertkosmos und des Seinskosmos von oben nach unten haben wir einen ersten, vorläufigen Begriff einer rangmäßigen "Wertordnung" gewonnen und aus der methodisch noch undifferenzierten "Wertordnung" eine in sich abgestufte, aber auch noch vorläufige, erste "Wertrangordnung" herausentwickelt, deren "Rangordnung" der menschlichen und außermenschlichen Seinsordnung korrespondiert. Beide sind gleichsam erst einmal gefunden und unter vielen Vorsichtsmaßregeln und methodischen Abstraktionen tastend gekennzeichnet worden, beide aber bedürfen noch der ausdehnenden und methodisch notwendigen Ergänzung durch das Einbeziehen des menschlichen Vermögens.

Doch hier müssen wir wieder bei jener Struktur des Mangels ansetzen, in welcher der Mensch sich vorfindet, die ihn ständig zum Handeln anregt, ihn aus sich selbst hinaustreibt zu fremden Zielen. Aber er wirkt immer auf ein "etwas" hin, das ihm Erfüllung seiner Unerfülltheit zu bringen scheint, er bewirkt und erwirkt dieses Erfüllende.

Das Faktum, daß er dieses oder jenes Erfüllungsverheißende bewirkt und im Bewirken verwirklicht, schließt ein anderes mit ein, daß es nämlich im menschlichen Vermögen stehen muß, ein Ziel im Handeln zu verwirklichen. Der Mensch ist "von Natur" fähig, zu handeln und sich selbst im Wirken zu transzendieren. Bereits seine Natur ist in einem Zustand strukturellen Ungenügens angelegt und gibt so den dauernden Impetus zu jenem Transcensus im Wirken, aber ebenso stellt sie die Mittel zur Verfügung, mittels derer wir unsere Defizienz im Einzelfalle immer wieder Überwinden können. Wir müssen nicht nur Mangel leiden, wir "vermögen" auch die Erfüllung zu verwirklichen wir müssen nicht hinter unseren Schranken verharren, wir "vermögen" auch unsere beschränkte Existenz im Handeln durch unsere Taten zu erweitern. Wir hatten oben die drei Grundvermögen der menschlichen Geistorganisation herausgearbeitet ( 43 ), Verstand als Erkenntnisvermögen, Gefühl als Erlebnisvermögen und Wille als Handlungsvermögen. Aber diese drei bilden in ihrem Zusammenspiel nur die fundamentale Voraussetzung für das Vorhandensein unserer inhaltlich vom Horizont des Mangels bestimmten Vermögen. Diesen Mangel erleiden wir nicht abstrakt als solchen, sondern immer nur als konkreten Mangel in dieser oder jener oder auch in mehreren Schichten. Und ebenso wie uns in unserer differenzierten "Mangellage" schichtadäquate Werte zu einem ihnen angemessenen Streben locken, so ist auch das Vermögen den Wertbereichen und Seinsschichten je konform, hat es seinen Ort nicht im Subjekt als solchen, sondern im Menschen als einem in sich gegliederten Wesen, müssen wir folglich von mehreren menschlichen Vermögen sprechen, die den verschiedenen Schichten im Menschen zugehören, wenn sie auch alle von unserem Geiste durchdrungen oder kontrolliert werden. Und hier liegt ein auszeichnendes Charakteristikum des Menschen, wir ragen aus der Seinswelt heraus auch durch das, was wir sind, vor allem aber durch das, was wir im schöpferischen Tun vermögen, und menschliches Tun als sinnhaftes ist immer "schöpferisch", da die konkret erstrebten Ziele frei gewählt werden, da wir die Freiheit besitzen, auch ein Ziel nicht zu verwirklichen. Weil aber unsere Vermögen das Tun gleichsam in sich tragen, so können wir auch von ihnen sagen, sie seien "schöpferisch", denn wir vermögen nicht nur das zu tun, was uns unser Lebensplan vorschreibt, wir vermögen

auch frei Zwecke zu setzen und spontan sie zu verwirklichen, wir müssen uns nicht mit den natürlich vorhandenen "Lebensstoffen" begnügen, wir vermögen sie auf vielfältige Art umzuarbeiten, um sie besser verwertbar, um sie 'wertvoller' zu machen. - So können wir sagen, der Mensch ist ausgezeichnet durch schöpferische Vermögen, welche den verschiedenen Schichten angemessen sind.

Spezifische Vermögen aktualisieren sich in spezifischen Taten und schaffen durch sie (und in ihnen) spezifische Werke als Wertverwirklichungen. - Der Mensch erzeugt auf die verschiedensten Weisen Nahrungsmittel, um sich organisch erhalten zu können, er verarbeitet diese Nahrungsmittel weiter, veredelt sie - oftmals mit Hilfe von Maschinen, die hierzu erst gebaut werden müssen, zu ihrer Herstellung sind wieder andere Werkzeuge und Maschinen notwendig, und so greift ein Glied in das andere, in diesem riesigen Apparat, den wir Technik nennen. Der Mensch will aber nicht nur leben, er will sein Leben in einer gewissen Annehmlichkeit verbringen und verfertigt auch zu diesem Zweck mannigfaltige Gegenstände, die er für seine Annehmlichkeit gebrauchen kann. Und wiederum reiht sich jene Kette von technischen Faktoren. Wir schaffen also zur Erhaltung und Steigerung unseres organischen Wohlbefindens "mit unseren Händen" aus organischem und anorganischem Stoff vielerlei Dinge, "Werke", érga, wie die Griechen sie nannten. - Weil aber der Mensch z.B. zur Verarbeitung seiner Nahrungsmittel mehr oder weniger komplizierte Werkzeuge und Maschinen braucht, die er nicht immer selbst herstellen kann, ist er auf die Arbeit anderer Menschen angewiesen, das heißt, er muß mit diesen Menschen auf irgend eine Weise "zusammen" leben, kommt er doch bei Wahrung seiner Ansprüche nicht ohne sie aus; er muß "Gemeinschaft" mit ihnen haben, aber nicht er allein, sie alle, die einander brauchen, müssen jeder mit jedem "Gemeinschaft" haben, müssen eine Gemeinschaft bilden. Auch dieses "brauchen" ist schon in der Struktur unseres Mangels angelegt, wir brauchen als 'Mangelwesen' unsere Mitmenschen in ganz verschiedenen Arten als Mittel und Vermittler, um bestimmte Ziele zu erreichen. Sie können Vermittler unserer Nahrung sein, aber der spezifisch "mitmenschliche" Bereich ist doch der des Vitalen; angefangen vom Verhalten der Geschlechter zueinander bis hin zum Mut des Kriegshelden und zum Stolz des Herrschers orientieren wir uns in dieser Schicht an einer Unzahl von spezifischen Werten, die in ihren Verwirklichungen und geistbestimmten Sublimierungen allesamt dem Ordnen der zwischenmenschlichen Beziehungen in der Gemeinschaft dienen, mithin "politische" Werte im weitesten Sinne sind. Aber auch in diese Ordnungen greift das spezifische, schöpferische Vermögen des Menschen ständig ver-

ändernd und gestaltend ein und schafft eigentümliche, Ordnung und Recht immer neu setzende Werke, politéumata, die als Kunstprodukte Wertverwirklichungen sind. - Der eigentlich menschliche Bereich ist die geistige Schicht, denn Geistigkeit zeichnet den Menschen vor allen Lebewesen aus. Auch hier wieder weist er spezifische Vermögen auf, er kann Gestalten erkennen, Ideen fassen, kann diese Ideen explizieren und sich und anderen verpflichtend verhalten und kann schließlich sein geistiges "Innen" künstlerisch unterschiedlich zum Ausdruck bringen. Es werden dabei je andere Werte verwirklicht und verschiedene Werke geschaffen, in der Explikation der Ideen die philosophémata, in dem verpflichtenden Verhalten die paidéumata und im wie immer gearteten künstlerischen Schaffen die poémata. - Schließlich bleibt als letzte und höchste noch die Schicht des Numinosen, wo der Terminus "Werke" mit einer derartigen Eigenprägung verwendet wird, daß wir ihn als für unseren Gedankengang eher schädlich hier ausscheiden müssen, ist doch die Verwirklichung von numinosen Werten ein umfassender, gesamt-personaler Vorgang, so daß man von schichtspezifischen Werken gar nicht sprechen kann. Zum anderen liegt ja die Erfassungsgrundlage der Heilswerte ebenfalls in der geistigen Schicht, und deren schöpferisches Vermögen beschränkt sich im Bezug auf diese Werte darauf, die 'Heilswahrheiten' klar zu erfassen und nach ihrer Würde zu ordnen. Diese ordnende Erfassung bildet ebenfalls ein Objektives geistiger Provenienz, doch mit religiösem Inhalt das dōgma, das aber trotz der eindeutigen Geistigkeit seiner Vermögensgrundlage dem Inhalt nach ein Spezifisches ist, und bei gleicher Erfassungs- und Vermögensgrundlage kann nur der Inhalt für die Unterscheidung von aktualisierten Objektivationen relevant sein. -

Von den menschlichen Vermögen und ihren Aktualisationen aus können wir nun die Wertrangordnung präzisieren und zum zweiten Male, gleichsam auf einer höheren Stufe, als eine Werk- und Wertrangordnung darstellen. Oben in der Rangordnung stehen die dōgmata mit den Heilswerten, dann folgen die paidéumata, poémata, philosophémata und Bildungswerte, unter deren die politéumata und Herrschaftswerte liegen. Das Ganze wird nach unten abgeschlossen von den Érga und Leistungswerten.

Hatten wir bisher die Werke an den Werten orientiert und sie aus den menschlichen Vermögen entwickelt, so mußten wir dabei vom konkreten Menschen aus einer gewissen "als ob" -Perspektive heraus sprechen, als ob er nämlich alle menschenmöglichen Vermögen und Fähigkeiten auch tatsächlich immer und überall besäße. Wir mußten von Menschennatur sprechen, also von de

zweiten Substanz, und wußten doch, daß wir es stets nur mit dem konkreten Menschen hier und dort, mit der dritten Substanz zu tun haben, die einen konkreten, je anders akzentuierten Charakter hat. Denn die Charakterhaftigkeit des Menschen, von der wir bislang methodisch zu abstrahieren gezwungen waren, liegt ja auch in jener arteigentümlichen Struktur des Mangels begründet, auf die wir schon mehrfach stießen. Der konkrete Mensch "besitzt" bestimmte Akzente seiner Unvollkommenheit, welche ihm den einen oder den anderen Mangel als besonders schwerwiegend erscheinen lassen, so daß er einen Großteil der ihm zur Verfügung stehenden Kraft zur Beseitigung bestimmter oder bestimmt gearteter Mängel aufwendet, worunter natürlich andere Gebiete zu leiden haben. Die aus solchen Akzentuierungen resultierenden Interessenlagen und Handlungsrichtungen erscheinen als "hervorstechende Dauer-eigenschaften" ( 44 ) und werden von der Sprache an ihren Trägern gewissermaßen pars prototo durch ein nomen agentis bezeichnet, als Bastler, Denker, Frommer usw. Die naive Charakterkunde, die hier zum Vorschein kommt, ist längst zur wissenschaftlichen Charakterologie ausgebaut und arbeitet doch im Grunde noch immer mit den gleichen Elementen. Die Akzentuierungen werden als Dispositionen im einzelnen Menschen stets schon vorgefunden und stehen in einem integrierten Strukturzusammenhang, dem ganzheitlichen Charakter dieses Einzelnen ( 45 ). Und so vielen Einzelnen wir immer begegnen, so viele Charaktere im psychologischen Sinne treffen wir an, denn der Charakter meint den Bereich der Persönlichkeit.

Durch ihre charakterliche Eingeschränktheit neigen die Menschen entsprechend deren Dispositionen zu einem zielinhaltlich differenzierten und bestimmten Handeln. Die individuelle Komponente des Charakters ist mithin als eine unmittelbare Ursache des ursprünglichen begrenzten, menschlichen Wirkens anzusehen. Kommt zur individuellen Disposition noch eine gewisse Geschicklichkeit bei dem Erreichen und Verwirklichen des Handlungszieles hinzu, so ist die Verbindung gegeben, die den Beruf als eine menschlich-soziale Erscheinung fundiert ( 46 ), wobei natürlich sofort auf die Eigenart der konkreten Strebens- und Handlungsziele rekurriert werden muß, die zu ihrer Verwirklichung vom Täter eine entsprechend geartete und differenzierte Geschicklichkeit verlangen. Geschicklichkeit setzt Kenntnis dessen voraus, zu dem man "geschickt" ist, Kenntnis beruht auf Erkenntnis, auf sicherer Erkenntnis, beruht also auf dem Wissen. Erst muß ich um das Ziel (und auch um die Mittel) wissen, ehe ich es geschickt erreichen oder verwirklichen kann. Diese Verbindung von Geschicklichkeit und Wissen bindet aber konkretes Wissen immer an konkrete Interessen. Auch wenn das Wissen als solches

prinzipiell alle möglichen Erkenntnis- und Wissensinhalte zu umfassen vermag so dürfte es wohl in seiner Bindung an die persönliche Interessenlage eigentümlichen Interessen und Zielen entsprechendes eigentümliches Wissen sein. Tatsächlich tritt Wissen stets als vom Gegenstand und vom Interesse geformtes auf. Interesse ist an eine bestimmte menschliche Seinsschicht als an seinen adäquaten Ausgangsort gebunden, wenn es auch vom Geiste kontrolliert wird. Die Interessenlage ist individuell disponiert. Der Gegenstand des Interesses gehört derselben Seinsschicht an wie dessen Ausgangsort, und die Werte, welche er trägt, und an denen wir unser Streben und Handeln orientieren, sind ebenfalls dieser Seinsschicht zuzurechnen. Und das Wissen schließlich, das an Gegenstand und Interesse gebunden und von beiden geformt ist, erscheint immer als ein dem Seienden einer spezifischen Seinsschicht adäquates Wissen. Es ist nach den Seins-, Wert- und Werkschichten zu differenzieren und als spezifische 'Wissensformen' deren verschiedenen Rangordnungsstufen zuzuordnen. - Leistungswissen orientiert sich an Leistungswerten und bildet die Voraussetzung für das Entstehen von Werken für den materiellen Bedarf des Menschen. - Herrschaftswissen orientiert sich an Herrschafts- und Rechtswerten und ist maßgebend für die gesellschaftliche und politische Ordnung. - Bildungswissen erfaßt Bildungswerte und -werke und konstituiert die eigentliche Geisteswelt des Menschen. - Heilswissen als die letzte Wissensform in dieser Reihe orientiert sich an Heilswerten und fundiert den ständigen Transcensus des Menschen "nach oben". - Alle Erkenntnisse aber dieser verschiedenen Wissensformen werden nach den Regeln der Verstandes- und Vernunftkenntnis erlangt und liegen so als "natürliches", wenn auch nach Schichten differenziertes Wissen jeder Wissenschaft voraus. Dieser Gedanke ist gleichsam die Voraussetzung für die noch folgenden, weiternden Entwicklungen des Erkennens und Wissens.

Die Persönlichkeit als der auf einen Charakter eingeeengte Mensch ist über ihre charakterlichen Dispositionen ( 47 ) die eine, individuelle Grundlage des Berufsbegriffes, bei der wir immer zuerst mit den Methoden der Individualpsychologie ansetzen müssen. Die andere Grundlage ist das notwendig von einem "außen" dem Menschen vermittelte Wissen, sei es vom Gegenstand selbst an den Autodidakten, sei es durch einen lehrenden Mitmenschen. Dabei ist festzustellen, daß sich die Art dieser Vermittlung mit zunehmendem Wissensumfang in der Breite der großen Menge stets weiter nach einer "sozialen" Vermittlung hin verschiebt. Die Pädagogik zieht immer mehr Gebiete des Sachwissens an sich. Aus dieser Tendenz zu einer "sozialen" Wissensvermittlung läßt sich nur folgern, daß auch der genetisch betrachtete Beruf nur einmal

gleichsam mit einem "Grenzfall" an der Grenze des sozialen Raumes steht, zu der er jedoch nie mehr zurückkehren kann, daß aber in jedem Falle die Regel gilt: Wissen konstituiert den Beruf, - die bei dem Übergang zur "sozialen" Wissensvermittlung dahin zu präzisieren ist: Berufswissen konstituiert die Berufe ( 48 ). - Die generelle anthropologische Grundlage des Berufsbegriffs aber liegt in jener schon mehrfach erwähnten allgemein menschlichen Struktur des Mangels, ohne welche weder die eben beschriebene individuelle, noch die soziale Grundlage zu verstehen ist und die auch Hegel mehrfach konstatiert: "Im Begriff des Selbstbewußtseins liegt die Bestimmung des noch nicht realisierten Unterschiedes. Insofern dieser Unterschied überhaupt in ihm sich hervortut, hat es das Gefühl des Andersseins in ihm selbst, einer Negation seiner selbst, oder, das Gefühl seines Mangels, ein Bedürfnis" ( 49 ). Hier taucht erstmals der philosophisch-anthropologische Bedürfnisbegriff auf. Er wird an den anthropologischen Ort gebunden, dessen sich später die psychologische Charakterologie bemächtigt hat. "Die Besonderheit der Personen begreift zunächst ihre Bedürfnisse in sich" ( 50 ), um dann sofort im sozialen Bereich angewendet zu werden: "Die Möglichkeit der Befriedigung derselben ist hier in den gesellschaftlichen Zusammenhang gelegt, welcher das allgemeine Vermögen ist, aus dem alle ihre Befriedigungen erlangen" ( 51 ). Die Befriedigung aller persönlichen Bedürfnisse ist nach Hegel dem Einzelnen mit seinen speziellen Vermögen nicht möglich, sie muß durch andere vermittelt werden, ebenso wie er aus dem Überschuß seiner speziellen Vermögen heraus die Befriedigung konkreter Bedürfnisse der anderen vermitteln hilft. Die spezielle Bedürfnisbefriedigung obliegt mit Hilfe spezieller Anlagen und Vermögen und speziellen Wissens den speziellen Berufen. Das spezielle Wissen respondiert gleichsam dem bewußtgewordenen Bedürfnis und indem sich mehrere Menschen dieses Wissens bemächtigen, bilden sie die soziale Teilgruppe des konkreten Berufs, dessen Begriffsinhalt sich nunmehr nach der soziologischen Seite hin verlagert. Das ihnen gemeinsame spezielle Wissen konstituiert diese Gruppe und wird damit zum Berufswissen. Bedürfnis und Beruf hängen mithin zusammen und bedingen sich sozial gegenseitig unter fortwährender Präpotenz des Bedürfnisses, das logisch und real dieses Verhältnis nach sich zieht. Gewisse moderne Erscheinungen, für die der Terminus 'Bedarfsweckung' symptomatisch ist, beinhalten einmal durch das Herantragen von Aufgaben, die von im allgemeinsten Sinne "berufsfremden" Interessen geleitet werden, an den Berufsbegriff eine durch mehrfach umwandelnde Vermittlung entstandene Perversion des ursprünglichen Berufsbegriffes, da in ihnen

ganz real die "natürliche" Wurzel des Bedürfnisses gekappt ist, das ja real und begrifflich dem Beruf streng korrespondiert; eine Vereinseitigung des Bedürfnisbegriffs, die schon Hegel gesehen hat: " ... so liegt in diesem gesellschaftlichen Momente (sc. des Bedürfnisses) die Seite der Befreiung, daß die strenge Notwendigkeit des Bedürfnisses versteckt wird ..." ( 52 ). Zum andern kommt gerade in dem Wort "Perversion" der dialektische Umschlag des Berufsbegriffs zum Ausdruck, der darin liegt, daß der 'Bedarfs-träger' nicht unmittelbar als "natürliches" Wesen ein Bedürfnis hat, sondern als Funktionsträger im vielfältig vermittelten Mechanismus des modernen Marktes. Diese Art von Bedürfnissen und die ihnen korrespondierenden Berufe (z.B. alle Werbeberufe) schließt in sich eine qualitative Erweiterung dieser beiden Begriffe. Bedürfnis und Beruf sind vermittelt, wobei unter Vermittlung die Tatsache zu verstehen ist, daß der Berufsausübende nun seinerseits als Bedarfsdeckender bestimmte Bedürfnisse hat, sei es, daß er sein Verhältnis zum Bedürfnisträger verbessern und enger gestalten will, sei es, daß er seine Beziehungen zu anderen Bedarfsdeckenden besser organisieren will. Diese Bedürfnisse erfordern zu ihrer überwindenden Befriedigung ein spezifisches Wissen, das nun neue Berufe konstituiert, die ihre Arbeit nicht mehr, auch nicht direkt, dem "natürlichen" Bedürfnisträger widmen; sie sind vermittelte Berufe, welche vermittelten Bedürfnissen korrespondieren. Vermittlung ist also von indirekter Bedürfnisdeckung klar zu unterscheiden. Stellen sich bei den Berufsausübenden vermittelter Berufe wiederum berufsspezifische Bedürfnisse ein, zu deren Deckung sich ein eigener respondierender Beruf entwickelt, so sprechen wir bei beiden von einer doppelten Vermittlung und so weiter nach Belieben. Der Begriff des Bedürfnisses umfaßt also ebenso wie der des Berufs auch sämtliche durch Vermittlung entstandenen Typen mit, kann sich mithin nur im Grenzfall von heute rein logischem Wert und auch dann nur genetisch der sozialen Sphäre entziehen. Beide Begriffe bedingen fast in der ganzen Breite ihres Inhalts die Gesellschaft als Vorgegebenheit und einerseits Befriedigungs-(Bedürfnis) und andererseits Realitätsgrundlage (Beruf). Die Gesellschaft ist der Hintergrund, auf dem diese beiden Begriffe beim heutigen Stand des Wissens allein Daseinsberechtigung haben. Und Bedürfnis und Beruf sind real und wirklich ebenfalls nur als gesellschaftliche Phänomene zu begreifen. Diese Tatsache der realen Gesellschaftsrelativität aber zwingt uns, von unserer bisher streng methodisch durchgeführten gedanklichen Isolierung der konkreten Bedürfnisse und konkreten Berufe abzusehen und uns deren "Insgesamt" zuzuwenden. -

Gesellschaft wird hier als heuristisches Prinzip verwendet und meint eine beliebig große Zahl von Persönlichkeiten, von Einzelmenschen, denen im zeitlichen Querschnitt irgend "etwas" gemeinsam ist, seien es nun Interessen, Aufgaben, oder sei es einfach eine bestimmte Seinslage. Dieses "etwas" kann sie in völlig verschiedenen Weisen aneinander binden, wirkt aber in jedem Falle als Ferment und läßt die vielen Einzelnen zu einer spezifisch gearteten, eben zu einer gesellschaftlichen "Ganzheit" werden. Gesellschaftliche "Ganzheit" kann sehr verschiedenen Umfang haben, sie läßt sich je nach Art der Gemeinsamkeit auf eine relativ kleine Gruppe beschränken, vermag aber auch eine Mehrheit von Gruppen oder gar die volle Zahl aller zu einem Zeitpunkt lebenden Menschen zu umfassen. - Gesellschaft also in diesem unbestimmten Sinne bildet das Feld, in dem Bedürfnis und Beruf der Persönlichkeit Wirklichkeit erlangen. Eine gesellschaftliche "Ganzheit" von Menschen hat auch eine konkrete "Ganzheit" von Bedürfnissen und Interessen sowie von Berufen, die sich deren Befriedigung widmen. Nachdem wir das Bedürfnis als in unserer menschlichen Struktur des Mangels begründet gefunden hatten, liegt es nahe, auch diese Unvollkommenheit und mit ihr das Bedürfnis zu differenzieren, wobei der maßgebende Vorwurf auf der einen Seite die geschichtete Struktur des Menschen, auf der anderen die ebenfalls nach Schichten gegliederte Rangordnung der Werte, Werke und Wissensformen sein muß. Wenn aber jedem Bedürfnis ein bestimmtes Wissen und Vermögen und damit auch ein bestimmtes Werk zur Befriedigung entspricht, so muß gefolgert werden, daß auch die Bedürfnisse sich nach den Seinsschichten gliedern. Das besondere materielle Bedürfnis des Einzelnen verursacht ein spezifisches Wissen, das einen bestimmten Beruf konstituiert, d.h. also eine bestimmte soziale Gruppe von Menschen, die sich auf Grund ihres Berufswissens einer speziellen, manuellen Tätigkeit widmet. Die Gruppenglieder jedoch haben wie alle anderen Menschen über dieses eine materielle Bedürfnis hinaus, dem sie durch ihre Arbeit Befriedigung schaffen, noch andere, darunter auch anderen Schichten zugehörige Bedürfnisse, denen ganz unterschiedliche Berufe mit ihrem Berufswissen korrespondieren, wobei jedoch dem Berufswissen eine gewisse Gleichartigkeit durch die Wissensform gegeben ist, in deren Bereich es liegt, und damit auch den von jenem konstituierten Berufen durch die Art von Werken, die sie schaffen. Innerhalb der einzelnen Wissensformen spezialisiert sich das Berufswissen - und mit ihm die entsprechenden Berufe - fast unabsehbar weiter aus. Die grundlegende Unterscheidung aber ist auch hier wieder die anthropologische nach den Wissensformen, den Wertarten und den Werkformen, die sämtlich je bestimmten Seinsschichten adäquat sind.

Und anthropologisch ist von diesen menschlichen Seinsschichten über die entsprechenden Bedürfnisse und Wissensformen, sowie über die von diesen konstituierten Berufe die Ordnung im sozialen Bereich abzuleiten: alle Berufe z.B. welche irgendeine spezialisierte Form des Leistungswissens herausbildet, das sich dem Schaffen von Werken zur Erhaltung und Steigerung unseres organischen Wohlbefindens widmet, bilden in ihrer Gesamtheit die soziale Institution der Wirtschaft. Die aus dem Herrschaftswissen entwickelten Berufe institutionalisieren sich im Staat. Das Bildungswissen konstituiert die Gemeinschaft der Geistigen, die auch die Künstler mit umfaßt und als soziale Institution Schule genannt wird. Die "religiösen" Berufe schließlich bilden in der Gesellschaft eine eigene Institution, die Kirche. Wirtschaft, Staat, Schule und Kirche sind die eigentlichen, aus der anthropologischen Struktur resultierenden Gruppenbildungen in der gesellschaftlichen "Ganzheit". Jede dieser Gruppen ist wiederum in sich differenziert, zwischen ihren einzelnen Spezialberufen können sogar "gesellschaftliche" Interessengegensätze bestehen, entscheidend ist, daß sie gleichartige Bedürfnisse befriedigen, gleichartige Werke schaffen. Die Gesamtheit der Bedürfnisse im zeitlichen Querschnitt ist nur in der Gesellschaft als einem Übergreifenden lebendig als das "System der Bedürfnisse" ( 53 ) und findet ihre Befriedigung wiederum nur in der Gesellschaft durch das "Berufssystem" ( 54 ), welches der letzteren durch seine Institutionalisierungen Struktur verleiht, ihren Begriff aus der bloß heuristischen Ebene heraus hebt und zu einem seinsadäquaten macht. Bedürfnis und Beruf kennzeichnen hier also die beiden Aspekte der Gesellschaft, daß sie zum einen eine Ganzheit von Einzelpersönlichkeiten darstellt und zum anderen als Ganzheit nach der Bedürfnisbefriedigung und den menschlichen Vermögen "systematisch" strukturiert ist.

Im soziologischen Berufsbegriff ist schon in nuce das Element der gesellschaftlichen Spannungen enthalten, schränkt der Beruf doch auf Grund der spezialisierten Interessenlage und Vermögensentwicklung die gesellschaftlichen Wirkmöglichkeiten entscheidend ein. Die Gruppen mit gleichartigen Werk- und Wirkintentionen finden sich zu Institutionen zusammen, die als "Lebensmächte" ( 55 ) im Gesellschaftsganzen nach Einfluß und Gestaltungsmacht drängen und mit Druck und Gegendruck untereinander in einem Spannungsverhältnis stehen, das völlig verschiedene Konstellationen zuläßt. Dieser Spannungszustand kennzeichnet den Umfang des nunmehr inhaltlich erfüllten Gesellschaftsbegriffs. Die nach Institutionen sich ordnenden Berufe, die untereinander in einem relativ geschlossenen Spannungsverhältnis stehen, bilden zusammen die bestimmte Gesellschaft als eine soziale und soziologi-

sche Einheit. Und immer sind alle Lebensmächte in dieser Einheit vorhanden, wenn sie auch nicht immer alle rechtlich fixiert sind. - Die durch Anlage und Beruf bedingten Vermögenseinengungen und Zielbeschränkungen, aus denen die einseitige Anwendung der Wissensarten resultiert, begründen, bestimmen und begrenzen den Begriff der gesellschaftlichen Vernunft, der gewissermaßen e contrario den "beschränkten" schöpferischen Geist des Einzelnen aus der Gesamtheit des in der Gesellschaft wirkenden Geistes, des Erkennens und Schaffens heraushebt und bezeichnet. Die gesellschaftliche Vernunft ist der Geist des "natürlichen" Menschen als eines Sozialwesens (in den früheren Abschnitten hatten wir bekanntlich davon abstrahiert), eines Wesens, das mit anderen Menschen im zeitlichen Querschnitt zusammenleben und einen Modus des "Miteinander" finden muß. Sie wird von der Art dieses "Miteinander" geprägt und folgt in ihrer Richtung den Bedürfnisnotwendigkeiten und den alltäglichen Werkbildern der Berufsvermögen, auch wenn sie stets die Vernunft eines ganzen Menschen ist, d.h. aber, daß ihr alle menschlichen Werke, Werte und Wissensformen prinzipiell zugänglich sind, daß sie bei aller Beschränktheit des Wirkvermögens doch das Ganze der Gesellschaft sehen kann und nicht nur dies, sie intendiert als menschlicher Geist auch immer das Ganze. Aber gerade die Intention der gesellschaftlichen Vernunft auf das Ganze läßt ihre Grenze deutlich zu Tage treten, neigt sie doch allzuleicht dazu, das Ganze der Gesellschaft nicht ruhig in seinem Sein zu betrachten, sondern von ihrem beruflichen Werkbild aus zu entwerfen. Das Gesamtwerk wird nicht in seinem Übergreifen über das eigene Werk erfaßt, es wird umgekehrt an diesem als Vorbild gemessen. Die analogisierende Übertragung des eigenen Bedürfnisses, Vermögens und Tuns auf die gesamte Gesellschaft wird von der naiven wie der reflektierenden gesellschaftlichen Vernunft an allen sozialen Orten wie selbstverständlich durchgeführt, ohne daß dabei zu Bewußtsein kommt, daß das schlichte Absolutsetzen des eigenen Seins und seiner Bedürfnisse, welches darin sich ausdrückt, schon mit der menschlichen Grunderfahrung des Mangels sich nicht vereinbaren läßt. Denn der Mensch muß als einheitliches Wesen auch einheitlich mit Ungenügen behaftet sein, er kann nicht partiell "vollkommen" sein, seine Einheit (in der Defizienz) wäre sonst nicht mehr gegeben. - Die gesellschaftliche Vernunft erweist also gerade durch ihren überspitzten Anspruch in der Erfassung des Ganzen ihre Beschränktheit, die in ihren Wurzeln bis zur "Unvollkommenheit" unserer menschlichen Natur zurückreicht. Und dies ist auch die einzige Kausierung, die wir bei ihr durchzuführen vermögen, bewegen wir uns doch hier noch immer in einem abstrakten Raume, wenn wir die Blickrichtung auf den zeitlichen Querschnitt einengen

und konnten deshalb die menschliche Vernunft als gesellschaftliche nicht real setzen, sondern mußten das Gesellschaftliche an ihr in größtmöglicher Klarheit herausarbeiten unter strengem Ausscheiden aller Aspekte und Faktoren, die in unsere bisherigen Untersuchungen methodisch noch nicht hineingehörten. Um aber den Begriff der menschlichen Vernunft in seiner vollen sozialen Relevanz erscheinen zu lassen, müssen wir neben dem zeitlichen Querschnitt auch den Längsschnitt berücksichtigen, den Begriff der historischen Vernunft gewinnen und mit allen seinen Weiterungen verstehen lernen.

#### IV) Erkenntnistheorie - zweiter Teil

##### Theorie der Gruppenerkenntnis

Wissen, das in irgendeinem Sinne angewendet wird oder zum Ausdruck kommt, ist notwendig ein vom Wissenden erworbenes Wissen und steht damit als solches in der Zeit. Der Zeitpunkt seiner Aneignung und der seiner Anwendung kann nicht derselbe sein. Dieser Zeitablauf ist in seiner Dauer an den persönlichen Träger dieses Wissens gebunden, mehr noch, er wird von ihm bestimmt, denn es steht ja bei ihm, sein Wissen nach freiem Belieben zumindest zu äußern und anzuwenden. Das alles meint aber, daß Wissen als ein zeitliches seinen zeitlichen Ort beim konkreten Menschen hat, welcher es sich aneignet. Und daß es darüber hinaus in seiner Erfüllungsfunktion für menschliche Interessen in die Sphäre der Geschichte hineinragt, ja diese Sphäre mitkonstituiert, indem es Handeln als sinnvolles Handeln überhaupt erst ermöglicht. Solches Handeln steht immer im Horizont der Zukunft, die ihm bedeutungsvoller und wichtiger erscheint als die Gegenwart, welche für unser Erleben bald in die Vergangenheit versinkt, und der man nachtrauert oder aber versucht, sie als unerquicklich zu vergessen, - je nachdem. In der Zukunft ist Gutes möglich, auch wenn wir es heute entbehren, die Zukunft verheißt Heil, auch wenn wir uns heute im Unheil befinden, die Zukunft allein vermag die Erfüllung zu bringen, um die wir uns heute in unserem Mangel sorgen. Der Mensch "macht" Geschichte, wenn er sich um das Gute sorgt und sein Handeln auf dessen Verwirklichung richtet, und er begegnet Geschichte dort, wo er sinnvolles Handeln antrifft, das wie das seine in die Zukunft gerichtet ist. Denn "Geschichte ist nicht entstanden aus der Sage, sondern aus der lebendigen Sorge" ( 56 ) und damit wurzelt auch sie in der menschlichen Struktur des Ungenügens. Wir sind geschichtlich als Mangelleidende und wir wirken in der Geschichte mit, wo wir ein Gut zu verwirklichen suchen. Das bedeutet, daß Geschichte und Persönlichkeit zusammengehören ( 57 ), daß der Einzelcharakter entscheidend ist für den Charakter der geschichtlichen Tat und über diese zur Formung des Charakters des geschichtlichen Prozesses mit beiträgt. Dieser geschichtliche Prozeß, auf den auch das Wort vom "Geschichte machen" tendiert, fußt also auf dem Einzelnen, wenngleich er insgesamt diesen oder jeden anderen Einzelnen ständig überschreitet. Das Wissen - und damit der Geist -, das zum Handeln veranlaßt und in ihm sich verwirklicht, ist konkretes Wissen - und damit konkreter Geist -. Und alle die konkreten Persönlichkeiten bestimmen die Bewegung des Geschichtsprozesses durch ihre

Taten, ihr Wissen und ihre Interessen, wie immer auch diese im besonderen beschaffen sein mögen. Geschichtliche Wirklichkeit ist eben dies: persönliches Agieren, hervorgerufen durch bestimmte Interessen und konkretes Wissen. So wenig man Wissen vom Handeln zu lösen vermag, so wenig sind Wissen und Geschichte zu trennen, doch dazwischen steht jeweils die Freiheit, die hier als Willensfreiheit nur eine materiale Freiheit der konkreten Entscheidung sein kann. Diese drei Faktoren bilden den spezifisch menschlichen Bereich, der geschichtlich ist, der konkret sinnerfüllt bewegt ist und der in dieser Bewegung durch Freiheit charakterisiert ist. Spezifisch menschlich meint hier nur die Zuordnung dieses Bereiches zur Schicht des Geistes, welcher der Mensch als einziges mundanes Lebewesen angehört, und die ihn auszeichnet, nicht aber eine Einschränkung des Menschen auf die Geschichte. Geschichtlichkeit ist gerade "nicht ... das eigentliche Wesen des Menschen" ( 58 ), sondern vielmehr eine notwendige Konsequenz der in der zweiten Substanz, der doppelten Menschennatur, angelegten Unvollkommenheit wie der in der ersten Substanz, der Person, wurzelnden Freiheit. Alles der Überwindung unserer Unvollkommenheit dienliche Wissen und Handeln - und damit auch alle geschichtliche Tat - kann nur in den Grenzen unserer wesenhaften Vermögen und nach den Regeln unserer "natürlichen" Organisation verlaufen (vor allem der Geistorganisation). Geschichtlichkeit und Geschichte setzen also Geistseele und Person als metaphysische Substanzen voraus, die im konkreten Menschen vereinigt sind. Geschichtsphilosophie und alle Soziologie bedürfen der Fundierung durch eine ontologische Metaphysik und spekulative Anthropologie, wenn anders sie nicht die Wirklichkeit verfehlen oder ihr bloß positivistisch begegnen wollen. - Wissen ist also als unabdingbar für die Tat ein Mitkonstituens der Geschichte; und da weiter dem konkreten Wissen auch eine konkrete - geschichtliche - Tat korrespondiert, steht rein sachlich das Wissen seinem Inhalt nach in einer eigentümlichen Verflechtung mit dem Gang der Geschichte. Da aber Wissen nicht nur an die Tat gebunden erscheint, sondern beide an den konkreten Menschen als Erkennenden und Handelnden, der zugleich immer einer unter vielen Erkennenden und Handelnden ist, so wird nun auch die Erfassungsgrundlage des Wissens auf Grund der je besonderen geschichtlichen - und sozialen - Lage des Menschen problematisch, und die Frage erhebt sich, wie denn der Mensch als ein notwendig geschichtliches - und soziales - Lebewesen in der Geschichte - und der Gesellschaft - sich Wissen erwirbt. Als naturhaftes Wesen, das er immer ist und bleibt, - auch als ens sociale und als ens historicum - eignet er sich "natürliches" Wissen auf natürliche Weise an. Die Theorien

der Verstandes- und der Vernunftkenntnis bilden also die Voraussetzung für eine wissenssoziologische Theorie der Gruppenerkenntnis, in der ebenfalls die wirkliche Welt nur durch Erscheinungsgestalten erkannt wird, in welcher sich aber nun das Problem der besonderen Erfassungsstruktur stellt.

Geschichte ist also zunächst an die Persönlichkeit gebunden und muß als deren Wirkungsfeld gelten. Die Persönlichkeit aber verlangt zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse nach anderen Persönlichkeiten, denen sie nicht nur einzeln als Einzelnen gegenübersteht, zu denen sie auch nicht nur jene auf die Bedarfsdeckung zielende komplementäre Beziehung unterhält, mit denen sie vielmehr außer dem Menschsein im allgemeinen noch vieles andere im besonderen "gemein" hat, z.B. besondere Interessen, Bedürfnisse oder Berufe, wobei sie mit jeder dieser Besonderheiten durchaus verschiedenen "Personenkreisen" zugehören kann. Diese "Kreise" bezeichnen wir als soziale Gruppen, von denen neben der aus der natürlichen Geschlechterzuordnung resultierenden Familie die Berufsgruppe (der 'Beruf') durch ihre unmittelbare Verwurzelung im "natürlichen" Wissen und Bedürfnis die ursprünglichste ist, auch wenn sie sich mit fortschreitender Spezialisierung immer weiter von dieser natürlichen Grundlage entfernt. Die Berufe, die ihre Tätigkeit an einer bestimmten Wertschicht orientieren, und deren berufliches Wissen der dieser entsprechenden Wissensform angehört, konstituieren die 'Lebensmacht', die als die Bedürfnisse einer ganzen menschlichen Bedürfnisschicht deckende Gruppe ebenfalls noch eine "natürliche" Gruppe ist und zugleich durch das zeitbedingte Erfüllen der Bedürfnisdeckung eines ganzen Bereiches und das zeitmögliche Ausnützen der Wissensinhalte eine sozial universale Gruppe. Wir finden keine größere Gruppierung, die unmittelbar konkret auf die in sich gegliederte Menschennatur zurückgeführt werden könnte und wir finden keine kleinere, die in der Schichtadäquatheit ihrer Tätigkeit zeitentsprechend universal wäre. Die Gesellschaft als das "Miteinander" der Lebensmächte im System der Berufe bildet zwar einen fest umrissenen sozialen "Körper", läßt sich jedoch auf die menschliche Natur nur über die Lebensmächte und Bedürfnisschichten zurückführen. Sie steht als sozialer Kosmos gewissermaßen in Analogie zum menschlichen Mikrokosmos und ist an sich ein Spannungszustand, dessen Umfang soziologisch mit einiger Sicherheit zu bestimmen ist. Dieser Spannungszustand ist durchaus labil und wird in seiner Struktur immer wieder durch das koordinierte Handeln der Persönlichkeiten in den Gruppen oder Lebensmächten verändert. Das Handeln ist als einzelnes wie als koordiniertes geschichtlich, doch rückt mit zunehmender sozialer Koordination ein ent-

scheidender Faktor in den Vordergrund, der Machtanspruch, der aus dem Grund-  
erlebnis des Widerstands hervorgeht und in seiner Expansion prinzipiell kei-  
ner Beschränkung unterliegt. Die Gruppen, Lebensmächte oder einzelne Persön-  
lichkeiten in der Rolle von Repräsentanten versuchen Einfluß auf das Ganze  
der Gesellschaft zu nehmen und diesen Einfluß gegen den Widerstand anderer  
Gruppen zu vergrößern, um das Spannungsverhältnis zu ihren Gunsten zu ver-  
schieben. Alle gesellschaftliche Einflußnahme ist als willentliches Handeln  
geschichtlich, der gesellschaftliche Spannungszustand ist mithin stets auch  
geschichtlicher Spannungszustand und kann nur in der Abstraktion auf seine  
gesellschaftliche Seite eingengt werden. Der Geschichtsprozeß erhält in sei-  
ner Gänze überhaupt erst eine überschaubare Gestalt als Bewegung von Gruppen  
beliebiger Art (Berufs- oder z.B. Interessengruppen) oder der Lebensmächte,  
in einer anderen Größenordnung einer Mehrzahl von Gesellschaften. Geschichte  
ist diese Bewegung von gesellschaftlichen Gruppierungen selbst, die von den  
Einzelnen getragen wird. Geschichte und Gesellschaft bedingen einander, weil  
sie beide dieselben Grundvermögen der allgemeingültigen Menschennatur zum  
Fundament haben: Wissen, Wille und Gefühl, deren keines für ihre Konstituie-  
rung entbehrlich ist. - Wissen konstituiert also in doppeltem Sinne, einmal  
allgemein als Vorbedingung sinnvollen Handelns, zum andern als sozial rele-  
vantes Wissen wie Berufswissen, Interessenwissen usw., als welches es immer  
einer besonderen Wissensform angehört ( 59 ). Sozial relevantes Wissen wird  
in der Geschichte zunehmend auch sozial vermittelt ( 60 ), heute z.B. bleibt  
nur ein verhältnismäßig kleines und sich ständig verschiebendes Wissensge-  
biet, an dem die zeitgenössische Forschungsintelligenz arbeitet, von dieser  
sozialen Vermittlung ausgenommen. Sozial vermitteltes Wissen muß aber im  
Prinzip immer und Überall verifizierbar sein, und hier setzt die Schwierig-  
keit ein. Verifizierbarkeit ist bei allem Leistungswissen im sinnlich ge-  
genständlichen Sein oder im Werk, in dem sich solches Wissen verwirklicht,  
jederzeit gegeben. Verifizierbarkeit ist wenigstens zum Teil und in eigen-  
tümlicher Weise im Bereich des Numinosen gegeben. Verifizierbarkeit wird  
aber problematisch im Bereich des Geistes und der geistgeleiteten Lebens-  
gemeinschaften gleich welcher Art, fällt doch hier die willkürliche Wieder-  
herstellung gleicher Bedingungen und damit das Experiment im strengen Sinne  
fort. Diese beiden Bereiche bilden vielmehr gerade durch ihr Ineinander-  
Verflochtensein das Feld der sittlichen Entscheidungen, d.h. das schicht-  
spezifische Wissen muß sich hier zunächst an wie immer gearteten normativen  
Werten orientieren und erhält dann erst die Chance, die entsprechende Sache  
adäquat zu treffen, die ja in ihrem Sein ebenfalls unter diesen Werten

steht, - sofern der Mensch die "wahren" Werte getroffen hat. Sozial vermitteltes Wissen setzt also als gesellschaftliches und geschichtliches Wissen - und solches ist immer irgendwie sozial vermittelt - eine sittliche Entscheidung der Persönlichkeit voraus, die nicht das gesellschaftliche und geschichtliche Sein als solches, wohl aber "ihre" soziale Welt und "ihre" Geisteswelt konstituiert und strukturiert und es damit zum "Kulturwissen" erhebt - im Unterschied zum "Naturwissen" ( 61 ) ( 62 ). Das Kulturwissen gestaltet die Struktur der menschlichen Vernunft in ihrer Hinwendung nicht nur zur Gesellschaft, sondern vor allem zur Geschichte; nur von ihm aus gewinnen wir den Begriff der historischen Vernunft zu dem der gesellschaftlichen Vernunft hinzu. Historische Vernunft, das ist der bereits gesellschaftlich beschränkte Geist des Einzelnen, wie er im Prozeß der Geschichte sich bestimmt. Wenn aber Kulturwissen und historische Vernunft sittliche Entscheidungen voraussetzen, um eine Chance des Wahrheitsfindens zu erlangen, dann wird damit die natürliche Beschränktheit unserer Erfassungsgrundlage für das Wissen noch einmal zusätzlich eingengt, mehr, für diesen Wissensbereich erscheint die Erfassungsgrundlage in ihrem Erkenntniswert in Frage gestellt. Zwar werden als sinnlich gegenständliche Werke auch die Kulturwerke adäquat erfaßt, aber die Relevanz unseres Wissens angesichts ihres besonderen Stils scheint zweifelhaft, dasselbe gilt für historische Fakten bei der Frage: "Wie kam es dazu?" ( 63 ), die allein hier dem Gegenstand gerecht zu werden vermag. Diese Sprödhheit der Gegenstände des Kulturwissens in unlöslicher Verbindung mit der persönlichen, sittlichen Entscheidung zwingt uns unsere Frage zu präzisieren: Welche Faktoren wirken bei der Erfassung eines Gegenstandes des Kulturwissens (also eines historisch-sozialen Gegenstandes) und wie wirken sie im einzelnen mit?

In Beantwortung dieser Frage rekurrieren wir fürs erste noch einmal auf die "vor"-geschichtliche "Seite" des Menschen, indem wir fragen: Welche Faktoren solcher Erfassung gehören der menschlichen Natur an? Die Berechtigung dieser Frage beruht in der bisher gewonnenen Erkenntnis, daß die Erfassungsgrundlage allen Wissens in der Menschen-Natur verwurzelt sein muß, denn schon der Begriff der Erfassung umfaßt beides, das Ungenügen sowohl wie das Vermögen zur "Bereicherung", und das Vermögen wiederum ist ein Kennzeichen der zweiten Substanz des Menschen. Das Vermögen aber zur Aufnahme jeglichen Wissens ist der Verstand als eines der Grundvermögen unserer allgemeingültiger Geistorganisation. Da das Erfassungsproblem aber auf die Erfassung des Kulturwissens spezialisiert wird, müssen wir nun

unseren obigen Ableitungen auch Wille und Gefühl als die beiden anderen Grundvermögen unseres Geistes mit in das Feld unserer Betrachtung einbeziehen, wobei der Gedanke naheliegt, daß all diese Grundvermögen nicht unvermittelt nebeneinander, sondern untereinander in einem strukturierten Verhältnis stehen, und daß diese Vermögensstruktur individuell akzentuiert sein muß. Alois Dempf hat in seiner 'Selbstkritik der Philosophie' auf die entscheidende Bedeutung einer akzentuiert emotionalen, voluntativen oder kritischen Anschauung für den Gang der Philosophie und darüber hinaus für die Entstehung der verschiedenen Lebensmächte hingewiesen ( 64 ). Der Akzent verschiebt sich im geistigen Strukturgefüge jeweils auf ein Grundvermögen, das phänomenal als charakterprägend erscheint, ohne daß die beiden anderen verkümmern müssen. Vielmehr füllen auch sie ihren Platz in der Geiststruktur entsprechend aus, wobei zu bemerken ist, daß völlig einseitiges Vorherrschen eines Grundvermögens im Charakter ebenso als Grenzfall anzusprechen ist wie eine völlig ausgeglichene Gleichgewichtslage, welche gewissermaßen eine ideale Form der Persönlichkeit darstellt. Der Charakterologie dürfte es in den weitaus meisten Fällen mit hinlänglicher Sicherheit gelingen, Akzente zu setzen und von ihnen aus die Charakterstruktur nachzuzeichnen. Je nach dem Akzent in unseren Grundvermögen steht auch die Erfassungsgrundlage unseres Wissens in einer unterschiedlichen Struktur und wird Wissen unter verschiedenen "Vorbedingungen" aufgenommen. Dem kritischen Menschen ist die Klarheit und Festigkeit seiner geistigen und gesamt menschlichen Existenz weitgehend durch sachadäquates Erfassen des Wissens gegeben. Für ihn liegt Wissen vor allem im Horizont der Wahrheit; Unsicherheit und Mangel scheinen ihm aus dem Irrtum zu resultieren, welcher verhinderte, bisher die wahren Befriedigungsmittel zu finden. - Der voluntative Typ sieht das Ding zuerst als ein Gut an, Wissen dient ihm zur Verwirklichung, ja in einem Regressus ist ihm Wissen zuweilen selbst schon Verwirklichung. Damit soll nicht behauptet werden, daß er das Wissen zu einem Mittel erniedrige, es kann ihm ja durchaus auch Selbstzweck sein, wohl aber scheint es ihm in einer mehr oder weniger diffusen Weise unter dem Aspekt des Zweckgedankens zu stehen. Daß der Gegenstand seines Erkennens und Wissens ihn ganz unmittelbar als ein Gut erstrebenswert oder auf der anderen Seite als Übel und Böses verabscheuungswürdig vorkommt, macht sichtbar, daß ihm die Sicherung seiner geistigen Existenz durch sachadäquates Wissen nicht genügt, sondern versucht wird, sie in der persönlichen Bindung an das gewußte - höchste - Gut oder eine Güterordnung zu gewinnen. Gut und Wissensinhalt treten hier bis zur völligen Verschmelzung zusammen, und dem Wissen eignet ein gewisser Glanz von Werthaftigkeit, es

steht im Horizont von Gut und Böse im weitesten Sinne und ragt damit in einen Bereich, dessen eigentümliches Faszinans leicht zum Vernachlässigen der Sachadäquatheit des Wissens verleitet, das selbst im reflexiven Denken bis zu deren völligem Außerachtlassen reichen kann. Wissen wird hier in einer Weise erfaßt, die den Akzent im natürlichen Erkennen verschiebt und die immer dann berücksichtigt werden muß, wenn die Wissenserfassung selbst in den Blick gerät. - Der emotional bestimmte Mensch erfaßt im Wissen ebenfalls die werthafte Seite des Wissensgegenstandes, sie kontrastiert ihm jedoch als heil- oder unheilbringende zu seinem eigenen Dasein, das ihm unmittelbar als Befindlichkeit gegeben ist. Diese Kontrastierung im Wissen muß als nicht mehr rückführbarer Vorgang angesehen werden, welcher der Dominanz des Gefühls parallel geht. Eine fraglose Übereinstimmung mit dem Wissensgegenstand, die in gewissem Sinne eine Neutralisierung der Emotion bedeutet, scheint bei derart strukturierten Persönlichkeiten nur im Grenzfall vorzukommen und ist auch dann nicht selten ein psychiatrisches Problem ( 65 ). Das eigene Befinden färbt sich vielmehr im Kontrast leidvoll oder freudvoll, wobei das eigene Leiden nicht durchwegs einem "freudvollen" Wissensgegenstand entsprechen muß oder umgekehrt; ein Befinden eigener mäßiger Freude kann auch einem Übermäßiges Glück in sich bergenden Gegenstand gegenüberstehen, was ebenfalls kontrastierend zu wirken vermag, wobei der Kontrast oftmals in einem dialektischen Umschlag zur Aneignung dieses Übermäßigen Glückes führt. Eine Tatsache, die nicht die Urgegebenheit der emotionalen Kontrastierung hinfällig werden läßt, sondern gerade im Wesen dieses dialektischen Verhältnisses liegt. Die festigende Gewißheit der geistigen Existenz suchen solche Menschen in der (ein-)fühlenden - liebenden - Hingabe des eigenen Unheils an das Heil, das Heilige zu erlangen. Das Wissen wird in dieser Hingabe leicht entwertet oder auch zur Schau erhöht, ein Geschehen, das bei den negativen Gefühlen bis hin zum Extrem der völligen Verzweiflung ebenfalls möglich ist. Nicht Glanz eignet dem Wissen hier, es sei denn in seiner Erhöhung zum Schauen, sondern eine eigentümliche Unauffälligkeit, die unversehens als eine Funktion der Befindlichkeit erscheinen kann. Das Schauen wiederum wird in seiner Hoheit gleichsam zum Rückgrat eines hochgestimmten Befindens, welches es erst spezifiziert. - Zwischen diesen "reinen" Typen gibt es zahllose Übergangsformen, die aus der Art und dem strukturellen Ort des sekundären, aber auch des tertiären Grundvermögens resultieren und als solche nur durch Einzelanalyse genauer zu eruieren sind. Das Wissen aber nimmt, setzt man das naturwissenschaftlich-sachadäquate Wissen gleichnishaft als farblos, in den "reinen" Typen wie den Übergangsformen sehr verschiedenarti-

ge Farbtönungen an, wobei darauf hingewiesen werden muß, daß dies Gleichnis auf die persönliche Seite des Erkennens zu beschränken ist. Prinzipiell muß es möglich sein und ist es möglich, auch einen Gegenstand des Kulturwissens mit Einschluß der Werte, unter denen er steht - adäquat zu erfassen. Hier haben wir methodisch nur die "persönliche Gleichung" des Wissens im Blick ( 66 ). Das Wissen selbst ändert sich auf Grund des anderen Ortes, den es in der Persönlichkeitsstruktur je zugewiesen erhält, es wird "transparent", hier jedoch nicht auf das, was "hinter" ihm, sondern auf das, was "vor" ihm liegt, denn trotz der grundlegenden Verschiedenheit des Wissens beim voluntativen und emotionalen Typ haben beide Typen dies gemeinsam, daß sie dem Wissen einen Horizont verleihen, den man als einen Horizont des "um zu" umschreiben könnte und der ihm einen "Sinn" - im weitesten Sinne des Wortes - verleiht, welcher nicht hinter ihm steckt, vielmehr ihm mit der Persönlichkeit vorgegeben ist. Methodisch ist diese "Transparenz des Wissens nach vorwärts" nur in umgekehrter Richtung zu beseitigen, eine Sachadäquatheit also erst "hinter" der Transparenz einigermaßen zu erreichen. Geht unsere methodische Intention aber auf das, was im und durch das Wissen gewollt wird, so bleibt die Richtung die gleiche wie die der Transparenz, und es geschieht ein (verstehender) Nachvollzug, der in jedem Falle psychologisches Einfühlungsvermögen zur Vorbedingung hat. Hier müssen wir noch auf die Bedeutung der schon erwähnten schichtspezifischen Vermögen hinweisen ( 67 ), die akzentuiert als Sonderbegabungen erscheinen und in Verbindung mit der Struktur der Grundvermögen die konkrete Berufseignung und Interessenrichtung des Einzelnen konstituieren. Doch auch eine sehr weit vorangetriebene methodische Verfeinerung wird außerstande sein, auch nur die persönliche Gleichung des Wissens zu treffen, wenn sie nicht immer zugleich einige andere Fakten im Auge behält: daß Wissen mit wenigen Ausnahmen sozial vermittelt ist, daß der Vermittler des Wissens ebenfalls einen Charakter besitzt, und daß der Vermittler wie der Aufnehmende je einen bestimmten Ort in der Gesellschaft einnehmen, daß sie also je einer oder auch mehreren sich überschneidenden geschichtlich-sozialen Gruppen angehören. Damit haben wir die andere Seite des Kulturwissens erreicht und zugleich auch das Problem des Zusammenhanges von Wissen und geschichtlich-sozialem Sein, so daß wir die Frage, welche eine wissenssoziologische Erkenntnistheorie zu stellen hat, nunmehr dahin zu präzisieren vermögen: Welche sozialen und historischen Faktoren wirken bei der Erfassung eines Gegenstandes des Kulturwissens mit und wie wirken sie im einzelnen mit?

Gleichsam präludierend müssen wir noch den Hinweis vorausschicken, daß der

Wissensgegenstand als ein sozial vermittelter immer auch schon ein charakteristisch gefärbter ist, da ja der Vermittelnde gleichfalls eine Persönlichkeitsstruktur besitzt. Das Wissen des "Schülers" muß also in diesem Blickfeld als auf doppelte Weise charakteristisch gefärbt gelten - und so weiter nach Belieben. Methodisch mag es jedoch hier ratsam sein, sich in dieser Hinsicht auf den "Schüler" - dessen Wissen uns interessiert - und den Wissensvermittler zu beschränken. Für weitergehende Untersuchungen dürfte wohl meist auch die Forschungsmöglichkeit nicht mehr gegeben sein.

Nun aber lautet die Frage: Wo wird die soziale - sozial soll im Folgenden immer geschichtlich mit einbegreifen - Seite des Menschen bei der Erfassung eines Gegenstandes des Kulturwissens zunächst relevant? Die Antwort lautet schlicht: in der Vermittlung des Wissens. Vermittlung meint hier, daß konkretes Wissen von Mensch zu Mensch übertragen wird, sei es ganz einfach mündlich im Gespräch, sei es durch ein Buch, in dem persönliches Wissen, das durchaus zugleich sachliches Wissen sein kann, schriftlich fixiert und niedergelegt ist. Diese einfache Übertragung von Mensch zu Mensch bildet einen gewissermaßen elementaren sozialen Vorgang, der im Grunde auf dem freien Entschluß des Mitteilenden wie des "Schülers" beruht. Von faktischem Zwange kann nur dort gesprochen werden, wo die Möglichkeit anders zu wollen, auch wirklich ausgenützt, diese gefällte Entscheidung jedoch nicht geachtet und - meist physische - Gewalt angewendet wird. Daß die Entwicklung des Vermittelns von Wissen in der Geschichte rasch auf faktischen Zwang für den Schüler hingegangen ist, sei hier nur am Rande vermerkt. Jener elementare soziale Vorgang gewinnt beträchtlich an Dimension und Bedeutung, wenn man in Rechnung stellt, daß ja im Normalfall nicht "Lehrer" und "Schüler" zusammen, aber doch nur zu zweien, durch die in der Vermittlung erreichte Gemeinsamkeit ihres Wissens eine soziale Gruppe bilden, sondern daß abgesehen von dieser Vertikale in der Horizontale neben ihnen weitere Persönlichkeiten stehen, die sich durch das "gleiche" Wissen auszeichnen, daß also auf der Ebene des "Lehrers" auch ein Gespräch stattfindet, welches in Rede und Gegenargument leistungssteigernd wirkt und die Klarheit und Prägnanz des "gruppenspezifischen" Wissens in den Einzelnen stark fördert. Der Idealfall solchen Gesprächs in der sozialen Gruppe im Längs- und Querschnitt wäre beim Beruf gegeben, von dem wir oben bereits die Regel gewonnen hatten, daß Berufswissen die Berufe konstituiert ( 68 ). Bei anderen Gruppen finden wir mannigfaltige Abwandlungen. In unserem Gedankengang müssen wir jedoch vom Berufswissen das Leistungswissen weitgehend ausscheiden und uns auf jene Wissensinhalte beschränken, die dem Kulturwissen angehören. Daneben müssen

wir unseren Blick auf jenes Kulturwissen richten, das - meist unreflektiert - in den Köpfen all der Menschen steckt, die sich nicht "von Berufs wegen" mit Inhalten des Kulturwissens zu beschäftigen haben und die doch als "Vollmenschen" an allen oder doch mehreren Schichten dieses Wissens teilhaben. Wie geht in den genannten Fällen die Vermittlung des Wissens vonstatten?

Wissen wird hier häufig in unreflektierter Weise aufgenommen, das heißt, daß sich der Aufnehmende wenig Gedanken über das Warum, Wieso und Wozu der aufgenommenen Wissensinhalte macht. Diese werden gleichsam "aus Gewohnheit" angeeignet, so wie sie schon vom Vermittler "aus Gewohnheit" angeeignet wurden und entsprechend weiter so in der Vermittlungsreihe nach rückwärts. Dabei können die Wissensinhalte von sehr weitgespannten und intensiven sozialen Machtansprüchen begleitet sein, ohne daß versucht zu werden braucht, sie in reflektierender Weise anzueignen oder zu begründen. Dieses Wissen ist "gut so", weil es lange schon "gut" war. Die Idealform solcher Wissensvermittlung stellt die Tradition dar, die als Begriff zunächst nur an eine - eben geschilderte - Art der Vermittlung zu binden ist und die erst in einer konkreteren Ebene auf den Sinn spezialisiert wird, den sie heute zu meist in der Diskussion zu besitzen pflegt. Tradition scheint eine historisch und gesellschaftlich frühe Form der Wissensübertragung zu sein, wenn sie auch zu allen Zeiten - vielleicht aus anderen Gründen - ihre entscheidende Bedeutung für das Wissen behält, und sie erleidet im Gange der Übertragung einen Bruch, wo eine Persönlichkeit in der "Überlieferungskette" auftaucht, welche die Wissensinhalte reflexiv durchdenkt und sie in diesem Durchdenken teilweise verändert oder die sie mit der Chance eines neuen Machtanspruchs verbindet. Wir stellen damit keine Alternative, es können durchaus die verschiedensten Mischformen vorkommen, - solche Formen herauszuarbeiten bleibt der Einzeluntersuchung überlassen -; alle die genannten Persönlichkeiten aber sind in irgendeiner Weise als schöpferisch anzusprechen, wenngleich ihr Schöpfungstum nur sekundär ist, da es ja ein traditionell vermitteltes "Material" voraussetzt. Fragen wir von diesem sekundären Schöpfungstum aus noch weiter zurück nach dem Ursprung der Tradition, das meint aber nach den primären schöpferischen Persönlichkeiten, die eine Überlieferung begründet haben, dann müssen wir in jedem Falle zuerst den Weg des Wissens in den Berufsgruppen und vor allem in den Lebensmächten zurückverfolgen bis zu den Stifterpersönlichkeiten des Berufs, des Staates, der Religion und mit eingeschränkter Berechtigung auch der "Schule". Am Anfang der Entwicklung des Wissens finden wir

immer wieder die Persönlichkeiten als die schöpferischen Einzelnen, wenn- gleich sie auch in der Mehrheit eines Kollektivs begegnen können wie beim Bundesschluß der Genossen in den Herrenhochkulturen. Doch hier im Rat der Gemeinfreien gibt es ebenfalls einzelne, die eigentlich rechtsschöpferi- schen Persönlichkeiten, welche die Begründung des geltenden Rechts, des heiligen Rechts, leisten und auf diese Weise zu Gründern der Gruppen und Lebensmächte werden, die aus dem neuen Wissen entstehen und nach ihm sich strukturieren. - Tradition führt also zurück auf geistig-schöpferische Per- sönlichkeiten, die durch ihr geistiges Schaffen auch gemeinschaftsbildend wirken, weil das von ihnen geformte Wissen in seinem Inhalt sozial relevant wird, sei es, daß es bloß als gemeinsames Wissen verbindet, sei es, daß es die Wissenden verpflichtet. Beide Arten von sozialer Relevanz sind in der Tradition möglich.

Der Stifter einer Lebensmacht, eines Staates zum Beispiel, ist als Mensch eine Ganzheit, auch wenn seine besondere schöpferische Begabung im Bereich der gemeinschaftlichen Bedürfnisse liegt. Wie immer das von ihm verkündete Recht entstehen mag, - meist steht eine Rechtsoffenbarung am Anfang -, und wie eng begrenzt dessen Einflußbereich sein mag, er gehört als Mensch allen Seinsschichten zu oder hat Anteil an ihnen, sein Erkennen geht - entspre- chend seiner Charakterstruktur - auf alle diese Schichten, und seine Per- soneinheit eint diese verschiedenen Bereiche seines Kennens und Wissens und macht sie zu einer, seiner einheitlichen Geisteswelt. Person und Natur einen und schichten die Geisteswelt, der Charakter verleiht dem Wissen Tö- nung, allein die freie geistige Tätigkeit jedoch setzt die Wertakzente in der Geisteswelt, welche sich von diesen Akzenten her aufbaut. In ihr ver- sichert sich der Stifter des höchsten Wertes und gewinnt derart die Festig- keit seiner geistigen Existenz, die nunmehr bewußt und gewollt in den Dienst dieses Wertes tritt und in ihm Selbstgewißheit und Sendungsbewußt- sein erlangt. Er ist der Berufene, sein Beruf besteht darin, diesem Werte zu dienen und ihm zur Verwirklichung zu verhelfen. Das Wissen, das er sich frei und schöpferisch aneignet ( und weitergibt ), ist das Wissen dieses seines Berufes und dieser seiner Berufung - und ist doch nur ein repräsen- tativer Ausschnitt aus der Gesamtheit seiner Geisteswelt, der sich um das gruppiertm was ihm als höchster oder doch vordringlicher Wert deutet. Die anderen Bereiche dieser Geisteswelt brauchen nicht im Berufswissen fixiert zu sein, wenn auch die Tendenz besteht, - auf die wir unten noch ausführ- licher zu sprechen kommen werden - die Fixierung auszudehnen. Die "nicht- beruflichen" Bereiche stehen natürlich unter dem Aspekt des Zentralwertes

und sind auf das eigentliche Berufswissen hin zumindest ausgerichtet. Auf der anderen Seite aber ist auch das "Berufswissen" des Stifters ohne gleichzeitige Berücksichtigung aller übrigen Bereiche seiner Geisteswelt nicht zu verstehen. Berufswissen und Geisteswelt dieser konkreten Persönlichkeit gehören zusammen. Und mit dem Berufswissen gibt sie auch Wissensinhalte weiter, die ihre Formung dem außerberuflichen Bereich ihrer Geisteswelt verdanken, ohne daß die "Schüler" ins einzelne gehende Kenntnis von diesem Bereich erlangen müssen. Diese und mit jeder Generation neu hinzukommende, gleichgeartete Wissensinhalte werden im Laufe der Zeit und Geschichte immer weniger verstanden und immer mehr zu sinnentleerten geistigen Stereotypen, bei denen die Ursache dafür zu suchen sein dürfte, daß das Wort 'traditionalistisch' heute in weiten Kreisen einen so abwertenden Klang besitzt. Das bedeutet aber, daß in der "Sozialgeschichte" des Berufswissens auf dieser Ebene dessen sachlich-technischer Bereich sich dauernd ausdehnt, der des Kulturwissens fortlaufend eingeengt wird, weil stets neue Wissensinhalte aus dem lebendigen Verstehen der Glieder einer Gruppe ausscheiden, die ihre Verwurzelung in den einheitlichen Geisteswelten von lebendigen Persönlichkeiten nicht mehr voll oder überhaupt nicht mehr zu erfassen vermögen. - Die Geisteswelten des Stifters und der sonstigen schöpferischen Persönlichkeiten im Laufe der Wissensvermittlung besitzen mithin entscheidende Bedeutung für den Umfang und die Art alles beruflichen Kulturwissens, das in sie gewissermaßen als Zentrum von Wissenskosmen eingelagert ist, denn ihnen fällt in der Tradition eine revolutionäre Aufgabe zu. - Wie aber steht es mit den Geisteswelten all der übrigen rezeptiven Gruppenglieder?

Diese Menschen übernehmen in allen Generationen mit einer gewissen Autoritätsgläubigkeit das vom Stifter oder durch dessen Autorität fixierte Berufswissen (auch hier wieder auf Kulturwissen beschränkt), da technisches Leistungswissen in allen Berufen weitgehend sachbedingt ist, ohne viel nach dessen Grundlage und Horizont in einer persönlichen Geisteswelt zu fragen. Berufswissen ist ihnen vor allem ein technisches Problem, das sie nicht von den dem Kulturwissen angehörenden Wissensinhalten unterscheiden, so daß diese meist dieselbe Aufnahme und "Behandlung" erfahren wie die technischen Wissensinhalte. Ihre Geisteswelt ist eine "technische", das meint wesentlich analog zur beruflichen "Technik" strukturierte Geisteswelt, und die Gebiete, welche in diese Struktur nicht einbezogen werden, fußen meist ganz natürlich urwüchsig auf einem Weltbild des Augenscheins, der Lebenstrieb und der Vorstellung ( 69 ). Das gilt für alle geschichtlichen und kulturellen Entwicklungsphasen, wobei selbstverständlich der Umfang dieses na-

türlichen Bereiches verschieden groß sein kann. Bei dieser eigentümlichen Gemengelage von angelernter "Technik" und urwüchsigen Vorstellungen in der Geisteswelt macht sich nun - leicht verändert - eine Tendenz zur Vereinheitlichung bemerkbar, auf die wir oben schon kurz hingewiesen hatten, die Tendenz, immer mehr Bereiche der Geisteswelt in einer dem Berufswissen analogen Weise zu strukturieren ( 70 ). Mit der Vergrößerung der Gruppe wird das soziale Zusammenleben ständig komplizierter und in seiner stiegenden Kompliziertheit für alle auch problematisch. Und was liegt weithin dem Berufstätigen in seiner fast instinktiv zu nennenden Scheu vor dem reflektierenden Denken näher, als ganz einfach und mechanisch die "technischen" Strukturen seines Berufswissens auf den Bereich des Gemeinschaftlichen und alle auf ihn sich gründenden Wissensgebiete zu übertragen, eine Handlung, die man in ihrem Wesen durchaus zutreffend als "technisch" bezeichnen könnte, die jedoch im Bereich des Wissens "analogisieren" genannt wird. Jene ursprünglichen Bereiche werden nun vom Berufswissen her - ebenfalls ohne kritische Reflexion - neu "entworfen", das heißt sie werden einer nach dem anderen gemäß dem Vorbild des eingeeengten und einengenden Zentralbereichs strukturiert, ohne daß die Frage der Sachadäquatheit solchen Tuns in vielen Fällen auch nur auftaucht. Die eigene Geisteswelt wird diesermaßen strukturell vereinfacht und vereinheitlicht und so gleichsam berufsadäquat gemacht; und als soziale Konsequenz wird bald im gesellschaftlichen Meinungsaustausch der Gruppen und Berufe unbefangen vorgeschlagen, notwendige gesellschaftliche Maßnahmen nach dem eigenen Schema zu lösen, das meint hier, nach dem Schema des eigenen Berufes. Entsprechend geartete Vorschläge anderer Berufe und Gruppen verursachen ein Gegeneinander von Argumenten, dem eine soziale Frontstellung parallel geht. Der eigene Vorschlag soll im Bereich der Macht auch mit Machtmitteln durchgesetzt werden, naive Machtgelüste werden wach und Machtansprüche geäußert, und die berufsadäquate Geisteswelt erhebt zumindest in diesem einen strittigen Punkt den (Macht-) Anspruch, allgemein verbindlich zu sein. Und noch ein anderes Ergebnis zeitigt diese innergesellschaftliche Frontstellung: die verschiedenen Berufe und Gruppen werden im Kampf um Argumente und Einflüsse bei deren unlösbarem Miteinander gezwungen, ihre eigenen Vorschläge in der Verteidigung zu begründen. Das bedingt aber, daß unter ihren Gliedern wenigstens die Protagonisten sich ihrer eigenen Wertungen bewußt werden müssen, damit sie diese als verbindlich rechtfertigen können. Und hier wird die Bedeutung der Rolle sichtbar, die der Kreis der sekundär schöpferischen Persönlichkeiten in den sozialen Gruppen zu spielen vermag. Denn diese Persönlichkeiten - die durchaus nicht immer sozial fest verwurzelt sein brauchen -

leisten die in der gesellschaftlichen Auseinandersetzung notwendig werdende reflektierende Denkarbeit und Rechtfertigung der eigenen Gruppenideale, wie wir die Gesamtheit der Wertungen einer Gruppe nennen wollen. Sie systematisieren die Einseitigkeit der bisher unreflektierten berufsbedingten Geisteswelten, indem sie den Umfang des noch lebendigen und fruchtbaren Berufswissens bestimmen, die Stereotypen nach Möglichkeit ausscheiden und damit sich selbst weithin der Chance berauben, bei einer etwa vorhandenen Universalität der Geisteswelt des Stifters anknüpfen zu können. So wird der auch in der eigenen Tradition latent mögliche Rest von Sachadäquatheit der Wissensinhalte, die nicht dem eigentlichen beruflichen Spezialwissen zuzurechnen sind, abgeschnitten, indem diese nicht mehr am Sein, sondern an der Struktur und Systematik des eigentlichen Berufswissens orientiert werden, was die berufliche Geisteswelt ihrer tragenden Grundlage beraubt, und wodurch sie an struktureller Klarheit, Schärfe und Konzentration gewinnt und zu einer im mechanischen Sinne beweglichen ohne große Mühe durchschaubaren und leicht zu handhabenden Geisteswelt sich wandelt. Unversehens gleitet diese durch ihre neue Anziehungskraft auf eine neue Ebene und wird aus einem unreflektiert anwesenden Wissenskosmos zu einem gefährlichen Kampfmittel. Nicht mehr steht Vorschlag gegen Vorschlag, Argument gegen Argument, sondern einseitiges Dogma gegen einseitiges Dogma. Die geistige und wissensmäßige Einheit der Gesellschaft kann auch in diesem Entwicklungsstadium gewahrt bleiben, wenn ein Wert über all den Einseitigkeiten den Gesellschaftsgliedern eine sichere Gewißheit vermittelt, und die beruflichen Geisteswelten immer nur an sekundären Werten sich unterscheiden, wie es in der hellenischen Antike der Fall war, - zerrissen wird sie, wo ein solcher gemeinsamer Wert verloren geht, wie bei der sogenannten abendländischen "Neuzeit".

Nachdem wir das Selbstverständigen der beruflichen Geisteswelten in dem gesellschaftlichen Gegeneinander verfolgt haben, wenden wir uns nun dieser innergesellschaftlichen Dialektik selber zu. Wie ist die "ständige" Dialektik mit dem beruflichen und damit auch mit den persönlichen Geisteswelten verbunden? Daß sie mit ihnen verbunden ist, müssen wir aus dem bisher Abgeleiteten schließen. -

Die Auseinandersetzung der Berufe, Gruppen und Lebensmächte um Einflußgewinn im gesellschaftlichen Bereich zielt auf das Durchsetzen zunächst naiver, dann reflektierter Machtansprüche und auf Gestaltung der Struktur der Lebensmacht und weiter der Gesamtgesellschaft. Nach dem Vorbild der Struktur der eigenen berufsadäquaten Geisteswelt, die damit zu einem Kampfmittel wird,

Jedoch sie bleibt nicht auf diese Funktion beschränkt, trägt sie doch immer schon den Anspruch in sich, das auszeichnende, mithin spezifische Konstituens des Menschen und der Persönlichkeit zu sein. Der von hier sich erhebende Anspruch kann zwar verdeckt werden, aber er bricht stets neu an die Oberfläche und zeitigt dabei die verschiedensten Auswirkungen sowohl auf die Geisteswelt selbst wie auf Gesellschaft und Geschichte. Und reflektierende Persönlichkeiten sind es, die sich der fundamentalen Struktur des Menschen als eines Geistwesens bewußt werden und damit Einfluß nehmen auf die Gestalt jener Auswirkungen, ist doch ihre persönliche Geisteswelt nur in den seltensten Fällen völlig mit der jeweiligen berufs- oder gruppenadäquaten Geisteswelt identisch, was sie zu dem für die Einflußnahme notwendigen Minimum von Distanz befähigt ( 71 ). - In der "ständischen" Dialektik erscheint also die berufliche Geisteswelt als ein Mittel zum Erlangen von Macht, das jedoch fast durchwegs in Verbindung mit andersgearteten Machtmitteln angewendet wird. Alle diese ökonomischen, gesellschaftlichen, geistigen und religiösen Kampf- und Machtmittel wirken in dem Prozeß der gesellschaftlichen Dialektik zusammen, ohne daß die Möglichkeit zu einer generellen Aussage über ihr konkretes und faktisches Mitwirken bei der Entscheidung des Kampfes besteht, Es herrscht in diesem Feld eine derartige Kompliziertheit, daß viele Prozeßabschnitte für eine Forschung, die auf typische Prozeßabläufe und Situationen zielt, als unwägbar erscheinen müssen und für eine Theorie der Gruppenerkenntnis, wie wir sie hier anstreben, methodisch unzugänglich bleiben. Allein historische und geschichtssoziologische Einzeluntersuchungen vermögen solche komplizierten Prozesse zu entwirren und im besten Falle die verschiedenen Faktoren in ihrem Werdegang annähernd zu verstehen. Wir aber haben uns mit dem - solange der Gesellschaftskörper besteht - stets nur vorläufigen Ausgang solchen Kampfes ex post abzufinden, denn erst im Möglichkeitshorizont einer historischen Entscheidungssituation wird die Struktur der verschiedenen Geisteswelten für die Erreichung unseres Forschungszieles wieder greifbar und relevant. Soweit die Relevanz ein Verständnis der Ausgangskonstellation bedingt, fußen wir auf diesen konkreten und ins einzelne gehenden Untersuchungen, wie überhaupt unsere Arbeit ohne die Ergebnisse von einem Jahrhundert sammelnder historischer und soziologischer Wissenschaft nicht möglich wäre. - Wir setzen also bei der - gefallenen - Entscheidung in der gesellschaftlichen Dialektik wieder ein. Eine Gruppe ist aus dem blutigen oder unblutigen Kampf als Sieger hervorgegangen und hat sich in der Gesamtgesellschaft die erste Stellung errungen - gegen eine oder auch gegen mehrere ihr mit Argu-

menten und anderen Mitteln widerstreitende Gruppen. Eine klar entschiedene Rangordnung auch der anderen Gruppen nach der Entscheidung muß dabei nicht immer mit gegeben sein, nicht selten spielt die siegreiche zur Erhaltung und Festigung ihrer Macht die übrigen Gruppen gegeneinander aus. Die aus dem Sieg resultierende grundlegende gesellschaftliche Rangordnung aber erlangt nun ebenfalls für die Struktur der berufs- und gruppenadäquaten Geisteswelten Bedeutung. Denn die siegreiche Gruppe besitzt die, wenngleich nur äußerst selten völlig uneingeschränkte Chance vor den restlichen Gruppen, den sozialen Raum nach dem Vorbild der Struktur ihrer eigenen Geisteswelt zu ordnen und zu strukturieren. Sie ist die mächtigste Gruppe in der Gesellschaft, und der vorzügliche Wert, unter dessen Panier sie angetreten war, erscheint in den Augen der übrigen Gesellschaftsglieder leicht ebenso als der mächtigste Wert, zumindest aber als ein erfolgversprechender Wert, dessen Versicherung und Aneignung (im Augenblick) nur Nutzen kann. Die unterschiedlichsten Faktoren vermögen je für sich oder unterschiedlich oder auch begrenzt kombiniert eine Angleichung der gruppenspezifischen Geisteswelten in ihren Grundstrukturen an die Struktur der Geisteswelt der herrschenden Schicht zu bewirken und von da aus eine graduelle Anpassung je der gesamten Geisteswelt: die prädominierende Gruppe erscheint mit ihren Wertungen, "Ansichten", in der Gesamtgesellschaft als vielleicht gefürchtetes oder gar gehaßtes - jedenfalls aber beachtetes Vorbild; sie nimmt aus Machtmotiven Einfluß auf die Erziehung und Ausbildung und richtet diese bloß zu ihrem eigenen Vorteil oder nach dem Maßstab ihrer eigenen Standesbildung ein; die anderen Gruppen trachten aus allen möglichen Gründen danach, ihren Nachwuchs entsprechend dem der Führungsgruppe auszubilden oder ihn dieser selbst zur Erziehung zu übergeben; den unterlegenen Gruppen wird eine Kontaktnahme mit dem "Ausland" unmöglich gemacht; den unterlegenen Gruppen wird teilweise oder auch insgesamt die Möglichkeit zur Aneignung von Wissen bis auf ein für den Gesellschaftsbestand unerläßliches Minimum entzogen und so weiter. Im Geschichtsverlauf kommen zu ihnen stets weitere neue und überraschende Faktoren und neue Varianten der alten hinzu. Alle diese Faktoren zeitigen sehr verschiedene Folgen, aber wie im Brennpunkt eines geschliffenen Glases stimmen sie ausnahmslos in einer Folge überein, die für unser Vorhaben hohe Bedeutung besitzt, sie fördern die relative Angleichung der in der Gesellschaft vorkommenden Geisteswelten an die gruppenspezifische Geisteswelt der superiores und damit auch die anpassende Wandlung der Geschichtsbilder und Weltbilder, welche methodisch verhältnismäßig gut zugängliche Bereiche der Geisteswelt sind. Sachlich jedoch

lassen sich die beiden genannten und für uns relevanten Bereiche durchaus auch in umgekehrter Reihenfolge oder überhaupt mit der Geisteswelt einheitlich zusammenfassen. - Das gesamte Problem der Anpassung und der in ihr zum Ausdruck kommende Prozeß wird gleichsam noch einmal rückwärts aufgerollt. durch die Frage: Wer besitzt die größte Macht in der Gesellschaft? aus der wir zur Erreichung des vollen Problemumfanges eine weitere Frage folgern müssen: was gilt als die höchste Macht in der Geschichte und damit auch in der Gesellschaft? ( 72 ), womit wir auf Wertung und Wissen rekurrieren. Denn nicht die Strukturen der realen Gesellschaft interessieren uns hier in erster Linie, sondern die Strukturen der ebenfalls realen Geisteswelten, die wir methodisch am ehesten in den Geschichtsbildern und Weltbildern zu fassen bekommen. - In den Wertungen aber verbirgt sich ein anderer Vorgang, der des Selbstvergewisserns, das Gewinnen von Gewißheit und zugleich Sicherheit für die eigene geistige und überhaupt für die ganze Existenz. Dieser Vorgang des Wertens wird, wie wir sahen, von der jeweiligen Charakterstruktur mit beeinflußt, andererseits aber ist das Gewinnen von Gewißheit wesentlich berufstypisch und gruppentypisch, ja schließlich kann es durch den erwähnten Prozeß der Angleichung der Strukturen der Geisteswelten sogar gesellschaftstypisch werden. Gewißheit ist also durchaus ein Persönliches, genetisch aber ist sie im Normalfall auch sozial relevant. Und da Gewißheit derart beschaffen ist, daß sie ihre Genesis (d.h. ihre Gewinnung) nie verleugnen kann, muß es möglich sein, methodisch über die Gewißheit und ihre Genesis Zugang zur Geisteswelt ebenfalls in ihrer sozialen Relevanz zu finden. Wir hatten schon gefunden, daß die Geisteswelten sich um die höchsten Werte zentrieren und von diesen aus strukturieren, so daß wir nun als heuristisches Prinzip formulieren können: Die Struktur der Geisteswelt hängt von der höchsten Gewißheit ab ( 73 ); wobei wiederum auf den Zusammenhang von Geistesstruktur, Geschichtsbild und Weltbild hingewiesen sei. -

Nach diesen Überlegungen über die Vereinheitlichung der Geisteswelten müssen wir den Blick auf einige Erscheinungen richten, die ihr Dasein und seine Eigenart eben diesem Prozeß und seinem Ablauf verdanken. Der Gegenstand unserer Beobachtung bleibt dabei der gleiche, die innergesellschaftliche Dialektik, nun aber unter einem anderen Aspekt betrachtet. Wir müssen dabei davon ausgehen, daß diese Dialektik auch nach einer - meist vorläufigen - Entscheidung weiterbesteht, wenn auch mehr oder weniger verborgen unter der Oberfläche, und daß sie zumindest zunächst noch als Realdialektik anzusehen ist. Verändert sich in diesen beiden parallel laufenden Prozessen, der Vereinheitlichung der Geisteswelten und der fortgesetzten gesellschaftlichen

Dialektik die Geisteswelt mit dem gesellschaftlichen Standort und wie verändert sie sich?

Wir hatten bereits darauf hingewiesen, daß in der innergesellschaftlichen Dialektik immer mehrere Gruppen beteiligt sind. Man muß also auf die allzuschlichte Einteilung in je ein geschlossenes Oben und Unten verzichten und berücksichtigen, daß es eine Unzahl von Berufen gibt, daß diese sich bereits in der Art der spezifischen Bedürfniserfüllung in die vier Lebensmächte gliedern, deren Glieder durchaus nicht konforme gesellschaftliche Interessen hegen, und daß selbst die Führungsschicht nicht unbedingt monolithisch sein muß. Die Standorte der Gruppen im sozialen Raum müssen folglich sehr weitgehend differenziert und in breit angelegter ununterbrochener Einzelforschung genauer umrissen werden, ein Vorhaben, zu dem wir uns sehr abständig verhalten, denn uns geht hier methodisch etwas anderes an: - nach einer Entscheidung in der "ständischen" Dialektik wird jene Vielzahl von Berufen und Gruppen nur äußerst selten zu wenigen Großgruppen verschmolzen, meist bleibt sie in der Zahl bloß geringfügig verändert erhalten, nur die soziale Rangordnung unter den Gruppen verschiebt sich häufig nicht unwesentlich. Wir haben es mithin auch mit einer Vielzahl von berufs- und gruppenspezifischen Geisteswelten zu tun, die in ihrer Struktur einem Vereinheitlichungsprozeß unterliegen. Verändert sich mit der Verschiebung der sozialen Rangordnung auch die Eigenart der berufsspezifischen Geisteswelten und wie verändert sie sich? Was geschieht mit diesen Geisteswelten? - Die soziale Lage in der Zeit nach einer Entscheidung ist gekennzeichnet durch das Interesse der Siegergruppe, ihre frisch gewonnene Macht zu zementieren, dem eine Art Gegeninteresse bei allen oder einigen der übrigen Gruppen entspricht, dies in irgendeiner Weise zu verhindern. Erleichtert wird das Vorhaben der Oberschicht durch die Tatsache, daß ja der Vorzugswert, unter dessen Panier sie gekämpft hatte, sich für sämtliche Gesellschaftsglieder sehr real als der erfolgreichste Wert im sozialen Raum erwiesen hat, was sein Ansehen beträchtlich erhöht, nachdem er schon immer als gültiger Wert verfochten worden war. Und für die siegende Gruppe selbst stellt der Sieg eine Selbstbestätigung und zugleich eine Bestätigung für die Gültigkeit dieses Wertes dar, was sie erst recht veranlaßt, von diesem ihr verbindlich erscheinenden Werte aus das Gesellschaftsleben zu beeinflussen und zu gestalten. Ihr gestärktes Sendungsbewußtsein überdeckt im Anfang meist das Bewußtsein von der realen sozialen Interessenlage und erst, wenn es brüchig wird, tritt jenes stärker in den Vordergrund. Von diesem Sendungsbewußtsein und von diesem gültig erachte-

ten Wert aus neigt jene Gruppe dazu, auch ihre Geisteswelt strukturell, ja zuweilen selbst inhaltlich als bleibend und allgemein verbindlich zu betrachten, denn Wissensinhalte und Wissensstrukturen, mit denen sie einmal sozial erfolgreich war, erscheinen ihr leicht als immer erfolgversprechend und damit als immergültig. Die Strukturierung der Wissensinhalte um einen höchsten Wert vermittelt eine bleibende geistige Ordnung, an der das Sein gemessen und nach der es in seinen verschiedenen Bereichen "eingerichtet" wird, wenn es ihr nicht an sich entspricht. Dieser Faktor der "Immergültigkeit" des höchsten Wertes der erfolgreichen Gruppe spielt eine entscheidende Rolle im Prozeß der Vereinheitlichung der Geisteswelten und wirkt gleichzeitig stabilisierend auf die soziale Machtlage. Je mehr dieses Vereinheitlichen fortschreitet, desto mehr entfällt ein wesentliches Moment der innergesellschaftlichen Dialektik, die in der Struktur der berufs- und gruppenspezifischen Geisteswelten liegenden geistigen Antriebsfaktoren zur Auseinandersetzung. Bei dem Entfallen aber bleiben oder entstehen neue, andersartige Antriebe zu jener sozialen Dialektik, welche in den stets graduell differenzierten gruppenspezifischen Geisteswelten qualitative Veränderungen hervorrufen, denen wir im einzelnen nachgehen müssen.

Mögen auch die geistigen Antriebsfaktoren an Bedeutung verlieren oder teilweise ganz verschwinden, so bleibt doch oder entsteht für die von der Macht mehr oder weniger ausgeschlossenen Gruppen neu ein handfestes, real fühlbares, soziales Ungenügen, das sich in einer verschieden starken, anfänglich meist naiv unreflektierten Unzufriedenheit äußert, für die der betroffene Einzelne schlicht die (mißlichen) äußeren Umstände verantwortlich zu machen pflegt, für die aber tatsächlich mannigfaltige Faktoren die Verantwortung tragen; die Unmöglichkeit, die physischen Bedürfnisse voll zu befriedigen, - das Weiterbestehen latenter oder auch verdrängter Machtansprüche, - die Anwendung von physischer Gewalt zum Erzwingen von Gehorsam, - die Unterbindung gewisser Lebensgewohnheiten, - das Verbot des Ausübens bestimmter Berufstätigkeiten, - das Umpflanzen in andere Berufe oder mechanisches Verschmelzen zu Großgruppen, - eine teilweise oder ganze Depositionierung, - eine auf verschiedenen Wegen erreichbare, aber auch eine ungewollt eintretende Vereinzelung der Individuen, bei welcher der Zweck verfolgt sein kann, eine bessere Verwaltung und Machtausübung zu gewährleisten, - das Verbot einer Religion, - und anderes mehr. - Und wiederum sind es reflektierende, teils auch sekundär schöpferische Persönlichkeiten, die das Ungenügen und Unzufriedenheit bewußt machen, begründend systematisieren

und Mittel für ihre Überwindung suchen, wobei die jeweiligen Begründungen des "gegenwärtigen" Ungenügens den Inhalt und die Art der gesuchten und vorgeschlagenen Lösungen bestimmen. In fast allen solchen Lösungsentwürfen erhält die Zeit eine besondere Bedeutung. Das augenblickliche Ungenügen kann nur in der Zukunft überwunden werden, gleich ob diese Frage in weiter Ferne oder verhältnismäßig naheliegt. Ist sozial und machtmäßig keine Lösung greifbar, ja nicht einmal geschichtsimmanent sichtbar oder denkbar, dann vermag die Ursache der Überwindung auch in die Transzendenz verlegt zu werden; klassische Beispiele für diese Möglichkeit sind alle Arten von Chiasmus in der Geschichte des Abendlandes. Man erwartet eine entscheidende Änderung der Verhältnisse von dem 'in Zukunft' in die Geschichte einbrechenden Gott. - Ausdrücklich aber sei davor gewarnt, alle geschichtstheologischen Entwürfe in diese Rubrik der 'Unterdrücktenideologie' einzuordnen, denn "transzendente" Lösungsversuche blieben stets Grenzmöglichkeit in ausweglos erscheinenden Situationen, während religiöse und unter ihnen auch geschichtstheologische Entwürfe in ihrer Entstehung durchaus nicht an Gruppen gebunden sind, die sich in derartigen Situationen befinden. - Wichtig für uns ist die Tatsache, daß die Zukunft hier als ein Möglichkeitshorizont erscheint, aus dem allein Heil für die heillose Gegenwart erhofft werden kann. Wie diese Lösungsmöglichkeiten zur Aktualisation gelangen, darüber sind die Aussagen nicht einheitlich. Es gibt Fälle, wo die Überwindung des Ungenügens mit einer klaren Spitze gegen die herrschende Gruppe ausschließlich einem für die eigene Gruppe notwendigen Aktivismus anheimgestellt wird, wobei zur Zielorientierung Werte gesetzt werden, die für diese Stufe der gesellschaftlichen Dialektik als spezifisch anzusehen sind. Man will sich befreien von der politisch-sozialen Unterdrückung und Ausbeutung durch die herrschende Gruppe und man will deren Mitgliedern politisch und sozial gleichstehen. Diese Werte der politischen und sozialen Freiheit und Gleichheit dürfen wir jedoch nicht als Neuschöpfungen von Untergruppen beziehungsweise von reflektierenden Persönlichkeiten in ihnen ansehen, denn häufig prägt sich die gleiche Freiheit als innerständisches Merkmal in herrschenden Schichten besonders rein aus, vielmehr leiten selbst jene sie zuweilen noch von dem an jede Menschenperson in gleicher Weise gerichteten Anspruch eines höchsten "Wertes" auf Anerkennung ab, mag dies nun Gott, das Naturgesetz oder etwas anderes sein, und von der in eines jeden freiem Verfügen stehenden Erfüllung dieses Anspruchs. Die beiden Begriffe sind in ihrem heute gängigen Sinn tatsächlich bloße Einengungen von metaphysisch-anthropologischen Urbegriffen auf einen Bereich bloßer Seinsimmanenz; diese Einengung darf nicht

nur als quantitativer Vorgang gelten, sie bewirkt auch eine qualitative Veränderung der Begriffsinhalt. Der Verankerung dieser beiden Begriffe im Numinosen und Metaphysischen kommt eine verschieden große Bedeutung zu; - ist dabei der begründende Wert mit dem höchsten Wert der Oberschicht identisch, so verhindert sie faktisch eine letzte Schärfe in der gesellschaftlichen Auseinandersetzung, da sich die Vorwürfe an jene Gruppe dann meist auf solche der Pflichtvergessenheit, des Ungehorsams und der Sünde gegen Gott beschränken, was jedoch nicht ausschließt, daß diese Vorwürfe auch durch aktivistische Handlungen zur Beseitigung der Übel begleitet werden, besonders wenn sich ein neues Sendungsbewußtsein entwickelt. Die gesellschaftsweite Vereinheitlichung der Struktur der Geisteswelten und die allen gemeinsame Anerkennung eines bestimmten höchsten Wertes schließt also beileibe nicht einen - selbst nicht einen revolutionären - Aktivismus aus. Die Schärfe der Gruppendialektik nimmt aber gewöhnlich überall dort zu, wo ein neuer Höchstwert dem Alten entgegengestellt wird. Diese neuen Höchstwerte können Numinosa sein, aber auch rein immanentistisch bloße auszeichnende Berufs- oder andere Charakteristika einer Untergruppe, die von sekundär schöpferischen Persönlichkeiten in ihrer Werthaftigkeit neu oder wieder entdeckt und zu einem neuen, hoffnunggebenden Wertsystem verarbeitet werden, das dem gruppenspezifischen Ungenügen Überwindung verspricht. Solche Systeme gewinnen ihre Konturen und Strukturen aus der Frontstellung gegen die derzeit herrschende Schicht und aus den Notwendigkeiten in der neuen dialektischen Situation, die sie zu einer Reaktion gegen die - unheilvolle - Macht zwingt, welche sich gerade in den Neubewertungen niederschlägt. Vornehmlich das Ressentiment prägt diesen seinen Stempel auf und verhindert die ruhige Besinnung auf den eigentlichen Zusammenhang der neuen Werte und deren Strukturierung nach den Erfordernissen der Gesamtgesellschaft. Ein Rückgriff auf gültige Werte aus der Zeit vor dem Vereinheitlichungsprozeß und vor der Entscheidung verbindet sich meist mit beträchtlichen Umwertungen. - Das andere Extrem in der persönlichen Beurteilung der Überwindungschancen wäre der Fatalismus, für welchen die höchste transzendente oder auch immanente Macht schicksalhafte und schicksalgestaltende Bedeutung besitzt, wobei übrigens diese höchste Macht nicht mit der bei der beherrschenden Schicht geltenden identisch zu sein braucht. Wo jedoch der Schicksalshorizont in echter, der vollen Bedeutung des Begriffs entsprechender Weise den Menschen umgibt, da entfällt für ihn der Zukunftshorizont, denn der hoffnungverheißende Sinn der Zukunft wird für ihn und weiter für die gesamte Gruppe entleert. Die Zeit verliert ganz all-

gemein ihre Wichtigkeit, und der Mensch sinkt in eine Art "Geschichtslosigkeit", in welcher er sich passivistisch auf die Befriedigung seiner persönlichen Bedürfnisse beschränkt und Fragen über diesen Bereich hinaus absurd findet. Bedeutsam für uns ist, daß der Fatalismus einen seinen beiden genuinen sozialen Standorte in den Untergruppen hat, wo er ebenfalls eine bestimmte Art der Reaktion auf die mächtige Oberschicht darstellt, die in der "ständischen" Dialektik sich formt und strukturiert; und daß solche Geisteswelt ebenfalls aus dem gesellschaftlichen Kontrast heraus Struktur gewinnt. - Es entstehen also in den spezifischen Untergruppen je neuartige, weil in der dialektischen Reaktion gewonnene Geisteswelten, die in ihrem Verhältnis zur gesellschaftlichen Handlung in einer Skala liegen, welche vom krassen Aktivismus bis zu fast vollkommener Passivität reicht. Geschichtlich und gesellschaftlich relevant werden jedoch nur solche Geisteswelten, die wenigstens durch ein das absolute Minimum überschreitendes Maß von Aktivität gekennzeichnet sind. So geartete Geisteswelten zeichnen sich aus durch die Bedeutung der Zukunft in ihnen, durch die Bedeutung der geschichtlichen und sozialen Tat, sei es der Persönlichkeit, sei es eines Kollektivs - gewöhnlich ist beides vereinigt. Die Gegenwart verlagert sich durch die Tat schrittweise in die Zukunft, immer wird etwas durch die Tat, und mit der Tat verändert sich der Täter selbst, wird er historisch-sozial ein anderer. Die Betonung des Werdens wird mit dieser Vereinigung von Zukunft und Tat ein weiteres Charakteristikum, dem sich aus dem Aktivismus heraus die Vorliebe für willkürlich-künstliche, mechanische Handhabung zugesellt, die bis in die Strukturierung der eigenen Werte- und Geisteswelt sich auszuwirken vermag.

Die aus dem Aktivismus resultierende Aggressivität ruft gleichsam als eine Reaktion auf Reaktion das Bewußtwerden der Geisteswelt der Herrenschicht auf den Plan, welche notgedrungen ihre Aufmerksamkeit auf den oder die Kontrahenten in dieser alten und doch neuartigen sozialen Dialektik richtet. Diese wird ermöglicht durch eine zumindest vorläufige gesellschaftliche Entscheidung mit einer aus ihr sich ergebenden relativ klar umrissenen Situation und dem folgenden machtvollen geistigen Wirken der Siegergruppe. Das einflußnehmende Wirken der siegreichen Gruppe in die verschiedenen Schichten und Bereiche der Gesellschaft hinein steht am Anfang der Entwicklung. Alle - auch geistige - gesellschaftliche Aktivität der Untergruppe ist und muß aus der Vorgegebenheit der Siegeskonstellation heraus überwiegend eine reaktive sein, denn nur in der Form der Reaktivität ist

ihr in solcher Situation ein "eigentümliches" gesellschaftliches Handeln überhaupt möglich, nur so kann der parallelgehende Vereinheitlichungsprozeß beeinträchtigt oder gar unterbrochen, und damit der lebendige "Fortschritt" gegen die drohende geistige Uniformierung auf die Bahn gebracht werden. Den durch die Untergruppe angesprochenen und herausgeforderten superiores bleibt es übrig, auf diese inferiore Reaktion zu reagieren und in der neuartigen Dialektik eine neuartige Stellung zu beziehen, deren Front sich gegen die alt-neuen Gegner richtet. In ihr muß sie die Struktur ihrer Geisteswelt rechtfertigen und den Erfordernissen des neuen Kampfes anpassen. Die oben genannten Eigentümlichkeiten dieser Geisteswelt werden dabei noch schärfer und klarer herausgearbeitet und zu ihnen treten neue, erst in der neuen Dialektik sich entwickelnde. Die Zukunft erscheint hier auf dem Gipfel der Macht dem reflektierenden Denken nicht in einem hoffnungsvollen noch in einem mehr verheißenden Glanze, wo sollte das "mehr" auch herkommen, da man doch die Macht besitzt und in ihr höchstens beeinträchtigt werden kann. Umgekehrt erhält die Vergangenheit (zumindest die jüngere) in der potentiellen Bedrohung der Macht eine positive Bewertung als etwas, das zusammen mit der Gegenwart verteidigt werden muß. Alles Sein, wie es mit Billigung der Oberschicht "jetzt" ist, wird als ein wertvolles Sein angesehen, das Angreifende und Bedrohende dagegen als wertloses und böses Sein. Gesellschaftliches Handeln schränkt sich zunehmend auf das Verteidigen des Bestehenden ein, denn dies soll auch das Bleibende sein. Daher die starke, wenn auch meist unvollständig einseitige Betonung des "Immerbestehenden" und "Immergültigen", die nunmehr neu akzentuiert wird. Dieses "Immerbestehende" und "Immergültige" wird als ein An-sich und ein Fragloses gesetzt - was es durchaus nicht sein muß -, und man fühlt sich diesem An-sich verpflichtet, sucht den emotional bewegten Angriffen der Unterschichten mit analog unerschütterlicher rationaler Ruhe und Würde zu begegnen und eine 'Befleckung vom Heiligtum fernzuhalten'. Brüchig wird diese Haltung erst, wenn die Sicherheit der Macht ungewiß wird, wenn die angreifenden und aufstrebenden Untergruppen soviel an Boden gewonnen haben, daß selbst in den Augen der Obergruppe deren reale Machtstellung gefährdet scheint. Und jetzt kann sich gleichsam ein dialektischer Umschlag in der geistigen Haltung dieser Gruppe ereignen: obwohl sie noch im faktischen Besitz der Macht ist, verliert sie das Vertrauen in den Wert, unter dessen Panier sie an die Macht gelangt war und beginnt an eine - noch höhere - Schicksalsmacht zu glauben, der auch dieser Wert unterworfen sei; sie mag diese Schicksalsmacht aus der Geisteswelt der aufstrebenden Schicht gewinnen in Form eines neuen allumfassenden Gesetzes, ein solcher Vorgang kommt einer geistigen Selbstdepossession

gleich, sie vermag sie aber auch gewissermaßen in einer Überhöhung des eigenen Wertsystems zu erlangen, so z.B. bei Theismen durch Hervorkehren einer neuen Seite am Gottesbegriff, etwa der Allmacht ( 74 ). Und hier ist der andere genuine soziale Standort des Fatalismus jeglicher Prägung, hier auch der Ort, wo die Behauptung der Macht ein rein technisches Problem werden kann und die Macht zum Selbstzweck, hier entsteht jene spezifische Frivolität der superiores, für welche die Geltung sittlicher und religiöser Werte in den Untergruppen nur deswegen erhalten bleiben muß und zu fördern ist, damit die Ausübung der Technik der Macht erleichtert werde.

Solches geistige Geschehen nimmt seinen Ausgang stets bei Einzelnen und kann ihn hier aus den verschiedensten Motiven nehmen, es kann langsam um sich greifen, vermag aber auch (etwa durch die Vermittlung begabter Persönlichkeiten) wie eine grassierende Seuche um sich zu greifen und die Geisteswelt einer ganzen Gruppe mit nur wenigen Ausnahmen umzuwandeln und ihrer bisher innegehabten sozialen Relevanz zu entsetzen, weil sie in dieser Wandlung selbst eine andere wird. -

Zwischen den beiden "reinen" Grenzfällen der Strukturierung gruppenspezifischer Geisteswelten mit ihren verschiedenen von uns dargestellten Variationen in der "vertikalen" gesellschaftlichen Dialektik gibt es eine kaum übersehbare Zahl von Kombinationen. Eine bestimmte Untergruppe kann durchaus in Bezug auf ein ihr besonders anliegendes Interesse mit der herrschenden Schicht ein Bündnis gegen eine andere Untergruppe abschließen, von der sie hier ein Interessengegensatz trennt; die Bündnisgrundlage vermag aber auch ein religiöser Wert zu sein, und so Verbindungen und Fronten ohne Zahl. Alle diese Verbindungen und Fronten jedoch bedingen spezifische geistige Kontakte und spezifische geistige Dialektik, welche beide die Strukturen der gruppenspezifischen Geisteswelt modifizieren und immer neu gestalten. Doch wieder müssen wir wie schon einmal auch hier im Bereich dieser Kombinationen Askese üben und es der historischen und soziologischen Einzelforschung überlassen, die Zusammenhänge zwischen den Gruppen genau zu untersuchen, auf Grund von deren Ergebnissen wir erst daran gehen können, die konkrete Geisteswelt einer bestimmten historisch-sozialen Gruppe in ihrer sozialen Relevanz und in ihren Strukturelementen verstehen zu lernen. - Wichtig für solches Verständnis ist die Tatsache, daß auch in der sozialen Dialektik mit ihren verschiedenen Arten die Wissensvermittlung in der Form der Tradition ihre überaus wichtige Bedeutung

nicht verliert, ja daß gerade bei den progressiv und aggressiv sich äussernden Untergruppen der Wandel von gruppenspezifischen geistigen Fixierungen, nachdem diese einmal Fuß gefaßt haben, besonders zähflüssig vor sich gehen.

Nach diesem Versuch einer Explikation des Phänomens der Wissensvermittlung, der Zusammenhänge zwischen den Persönlichkeiten und den gruppenspezifischen Geisteswelten - und des gleichzeitigen dauernden Strukturwandels in diesen selben Geisteswelten bleibt uns nur zusammenfassend zu wiederholen: Konkrete geistige Persönlichkeiten konstituieren die Geschichte - und die Gesellschaft - durch konkretes "sinnvolles" Handeln, welches wohl "vernünftig" sein kann, jedoch die Geschichte nicht vernünftig zu machen braucht, wohl aber sie verständlich macht, denn als "sinnvolles" Tun muß es immer zugleich auch verständliches Tun sein. Der konkrete Mensch ist nicht die höchste Macht in der Geschichte, aber er ist in jedem Falle Gestalter in ihr, dessen Tat sein Wissen und seinen Geist voraussetzt. Der Geist des Menschen bestimmt mithin den konkreten Gang der Geschichte, wenn auch immer in seiner Beschränkung als persönlicher Geist, der im Verlaufe dieses Tuns mit jedem neuen Kontakt auch neue Werte sieht und neue Strukturen gewinnt, welche den Bereich der Möglichkeit der personalen Tat umgrenzen. Diese Gestaltungskraft des Menschengeistes ist seine Größe, die persönliche Beschränktheit seiner Möglichkeit seine Grenze, welche verhindert, daß der Mensch in seinem persönlichen Tun und die Gruppen und Gesellschaften in ihrem spezifischen Tun zu einem "vernünftigen" Ende kommen, und der ebenfalls schuldet, daß die Menschheit mit ihrem Werke bis heute ein "vernünftiges" Ziel nicht erreicht hat. Diese angesichts des Menschenmöglichen stets aufs neue absurd erscheinende Tatsache, daß der Mensch immer wieder in seinen geistigen Aussagen wie in seinen Taten an der Wirklichkeit vorbeigeht und das reale Sein verfehlt, daß er die Dinge vergewaltigt, wenn er sie nicht klar erfassen und ihnen nicht gerecht werden kann, zwingt uns, dem Problem uns zuzuwenden, das allgemein und häufig unbestimmt durch den Terminus 'Ideologie' umschrieben wird.

## V) Ideologie und Ideologiekritik

Bisher haben wir immer wieder und in den verschiedensten Weisen nach dem "Wie" der Erkenntnis des Menschen gefragt, ohne dabei immer zu berücksichtigen, ob denn seine Erkenntnis in jedem Falle die richtige sei, ein Vorgehen, das sich bei der theoretischen Durchdringung der Gruppenerkenntnis durchaus rechtfertigen läßt. Nun aber müssen wir zur Erfassung des vollen Umfangs des Wissensphänomens auch die Evidenz der Erkenntnis in unsere Erwägungen mit einbeziehen und uns einer aus der griechischen Antike überkommenen Grundfrage des Abendlandes zuwenden, der Frage nach der Wahrheit. Diese Frage erlebte in ihrer Behandlung und Beantwortung durch zwei Jahrtausende hindurch eine wechselvolle Geschichte und stand doch stets in ihrer alten Dringlichkeit vor neuen Generationen von Denkern, nachdem man schon an ihrer Lösbarkeit gezweifelt hatte. Ganze philosophische saecula fanden sich unter ihrem Zeichen und noch vor gar nicht allzu langer Zeit schien es, als kenne die Philosophie keine andere Aufgabe als diese. Auch wir müssen uns dieser Aufgabe stellen und noch einmal diese Frage aufgreifen, doch gilt sie uns nur als eine Station auf dem Wege zum Erreichen von Höherem.

Wir sind bei der Theorie der Verstandeserkenntnis schon einmal auf den Begriff der Wahrheit gestoßen, auf die *adaequatio intellectus et rei*, und fanden doch nicht den vollen Wahrheitsbegriff, vielmehr gilt es nun, einige weitere Seiten und Feinheiten dieses Begriffs zu eruieren. Denn Wahrheit wird ja nicht erst da gefunden, wo der Verstand sich seinem Gegenstand in der Erkenntnis angleicht, so, als ob der Mensch Wahrheit schaffe und entstehen lasse oder gar so, als ob Wahrheit allein an das Sein und Erkennen des Menschen gebunden sei und konkrete Wahrheit allein an konkrete Erkenntnis. Wir schaffen nicht Wahrheit, sondern finden sie immer schon vor an dem Sein des Gegenstandes unserer Erkenntnis, nicht wir "machen" den Gegenstand in unserem Erkennen richtig, der Gegenstand, das Ding in seinem Sein selbst ist immer schon richtig; wir entwerfen nicht das Seiende, sondern "entdecken" gleichsam den Entwurf der Dinge, das meint ihre Gliederung und Struktur als eine vorgegebene. Denn die Dinge sind in ihrem Sein von Anfang her gegliedert und strukturiert, was hier jedoch nicht mehr zu beweisen ist, ein anderes interessiert uns jetzt. Jedes Ding also ist in seinem Sein gegliedert und strukturiert, es besitzt Gestalt, das bedeutet aber, wenn der Mensch im reproduzierenden Erkennen dieses Gegliedert- und Strukturiertseins, dieser Gestalt Wahrheit erlangt und der Sache "ge-recht" wird, daß der Ort der Wahrheit nicht zuerst im erkennenden Menschen sich findet, son-

dem im erkannten Ding, das selbst wahr ist in seiner Gliederung und Struktur und damit in seinem - gestalthaften - Sein. Die Dinge selbst stehen mit ihrem Sein in der Wahrheit und sie stehen in ihrer Gestaltetheit und Wahrheit dem - geistigen - Erkennen offen. Wir werden also der Wahrheit zunächst im Erkenntnisakte habhaft, - das ist ihr erster Sinn -, dann aber begegnen wir ihr im Sein der Dinge, - und das ist ihr zweiter, den Begriff der Wahrheit vervollständigender Sinn. - Hier aber im Sein und seiner Gestaltetheit ist ihr eigentlicher Ort, denn unser Erkennen tut dem Sein nichts an, es gleicht sich ihm nur an, es "richtet" das Sein nicht "ein", es wird von ihm her "eingerichtet". Wir messen die Dinge nicht nach unserem Maß, vielmehr teilen sie unserem Erkennen ihr Maß mit, sind sie "maßgebend" für unseren Geist. Und nicht das Licht unseres Verstandes beleuchtet die Dinge und macht sie erkennbar, sondern diese besitzen ihre eigene Helligkeit, welche sie dem Erkennenden mitteilen. Die Dinge sind hell, sie stehen in ihrem Sein nicht in Dunkel und Verborgenheit, sondern in Licht und Offenheit, deren die Erkenntnis zu ihrem Gange bedarf. In dieser ihrer Offenheit liegt ihre Erkennbarkeit beschlossen, beide aber in ihrer Wahrheit, denn ihre innere Richtigkeit allein bedingt die geistige Helle, welche die Dinge dem Dunkel enthebt, sie dem potentia erkennenden Geiste gleichstellt und sie auf das Erkennen hingeordnet sein läßt. Die Dinge lichten sich selbst, und wir haben in unserer Erkenntnis teil an ihrem Licht. Ihr Sein ist wahr in seiner inneren Richtigkeit und wahr in seiner aus dieser entspringenden Hinordnung auf mögliche Erkenntnis. Diese ihre Wahrheit ist sichtbar und mißt mit dem Maß ihrer Richtigkeit die Wahrheit der Erkenntnis, ja sie verhält sich zum menschlichen Erkennen gleichsam wie zu ihrer Frucht ( 75 ), in welcher sie Erfüllung findet und die ihren Begriff abrundet. Diese Wahrheit des Seienden bestimmt unser Wissen und bestimmt uns als Erkennende und Wissende, das schließt aber in sich, daß die Dignität unserer geistigen Existenz, die sich auf die Wahrheit gründet, inhaltlich im Sein wurzelt, das wir selbst sind, und im Seienden um uns. Indem alles Seiende auf uns hin offensteht, erlangen wir in der adäquaten Erfassung seiner Wahrheit jene Grundlage, die uns zur herrscherlichen Freiheit in der geistigen oder geistig kontrollierten Tat befähigt, welche die Geschichte konstituiert. Die Existenz des Menschen als eines Handelnden und Wirkenden hat also ihr Fundament in der Wahrheit der Dinge, ohne die wir nicht die Fähigkeit besäßen zu erkennen, zu wissen, zu handeln. Der Mensch ist eingebettet in das Seiende, hat mit ihm die Wahrheit gemeinsam und tritt ihm doch im - geistigen - Transcensus der wahren Erkenntnis und

der Erkenntnis des Wahren gegenüber, der ihn aus der Welt der Dinge heraushebt, - denn diese bleiben gegeneinander geschlossen ( 76 ).

In der Dialektik aber zwischen der Gemeinsamkeit von Mensch und Seiendem in der Wahrheit und in der Distanz von beiden im Erkennen wird die Gefahr sichtbar, welche in dieser Ambivalenz des Menschen verborgen liegt, und auf die wir von einer ganz anderen Richtung her am Ende des vorigen Kapitels gestoßen waren: wie kann es geschehen, daß der Mensch trotz seiner Fähigkeit zur adäquaten Angleichung seines Geistes an die Dinge in der Wahrheit mit seinen Taten doch stets aufs neue scheitert und kein "vernünftiges" Ende erreicht? Was beinhaltet im Grunde solches Scheitern? - Abstrahieren wir einmal von den vielen Störfaktoren, die sich aus dem Vorhandensein des organischen und psychischen Bereiches ergeben und rekurrieren wir auf den Bereich der anorganischen Naturwissenschaft, in welchem auch für unsere heutige Erkenntnis noch weithin eine absolute Notwendigkeit herrscht, die Notwendigkeit der Mathematik, so finden wir als einen letzten elementhaften Grund des Scheiterns den Irrtum als das Verfehlen eines hier schlechthin notwendigen Sachverhaltes ohne Wissen des Erkennenden, wobei dies Verfehlen in der Erkenntnis erst sichtbar wird, wenn der Erkennende versucht, den erkannten Sachverhalt in einem Urteil auszudrücken. Doch müssen wir weiter distinguieren, können sich doch im Irrtum sehr verschiedene Gründe verbergen. In dem Bereich, auf welchen wir uns zum Gewinn einer klaren Ausgangsbasis für die Entwicklung des Problems zurückgezogen haben, kann der Irrtum nur in einer logischen Falschheit bestehen, die einen bestimmten, mathematisch formulierbaren Sachverhalt fehl beurteilt. Die Falschheit in dieser hier allein verwendeten Bedeutung beschränkt sich jedoch nicht auf diesen Bereich, sondern kann in allen Bereichen des Seins angetroffen werden, überall da, wo Sachverhalte vorkommen, die mathematisch oder formal-logisch exakt ausdrückbar sind. Sie besteht in allen diesen Fällen gerade in der Verneinung von mathematisch oder logisch Notwendigem und in der Bejahung von solchem, was notwendig nicht sein dürfte. Das bedingt allerdings, daß ein Urteil, welches hinter der Fülle seines Gegenstandes zurückbleibt, nicht als falsch bezeichnet werden darf. Vielmehr liegt hier etwas anderes vor, was noch zum Problem der Wahrheit gehört. Ein Urteil, das nicht alle Seiten seines Gegenstandes ausschöpft, vermag doch wahr zu sein, wenn nur jene Seiten am Gegenstand sich finden, die es zum Ausdruck bringt. Es ist dann nicht völlig adäquat, es ist inadäquat, denn der beurteilte Gegenstand übergreift seinen Urteilsraum, aber es ist nicht falsch. Das Gleiche gilt für die entsprechende Erkenntnis. Diese Unausschöpfbarkeit des Gegenstandes ist durch

alle Seins- und Erkenntnisbereiche hindurch anzutreffen und steigert sich mit der Kompliziertheit der Dinge, bei denen mit zunehmender "Höhe" des Seinsbereiches, dem das Seiende angehört, eine vollständige Adäquation des menschlichen Geistes immer weniger gewährleistet ist. Wir müssen also bei unserer Frage nach dem menschlichen Scheitern von vornherein in Rechnung stellen, daß der menschliche Wissenskosmos sich zwar langsam und stetig erweitert und vertieft, daß aber diese Erweiterung und Vertiefung nur eine langsame, andauernde Annäherung an die volle Wahrheit unserer Erkenntniswelt darstellt, wobei es jedoch durchaus auch möglich ist, daß bereits gewonnene Rücksichten der Wahrheit eines Seienden im geschichtlichen Prozeß wieder verloren gehen und später neu zu erarbeiten sind. Das Scheitern einer konkreten menschlichen Handlung ist in jedem Falle möglich durch das Ungenügen unserer - an sich wahren - Erkenntnis von dem Gegenstand des Wirkens; wir wissen zu wenig von dem Ding, als daß wir ihm in unserem Handeln gerecht werden könnten. Wir scheitern an der Tiefe und Größe unseres Gegenstandes, die unser Wissen von ihm weit übergreift. Doch nur äußerst selten ist der ungenügende Umfang der erkannten Wahrheit der alleinige Grund menschlichen Scheiterns. -

Nachdem wir nun von dem Bereich der logisch-mathematischen Notwendigkeit ausgehend allgemeine Erwägungen über die konkrete Wahrheit und die logische Falschheit angestellt haben, schreiten wir unter dauernder Voraussetzung dieser Erwägungen zu der uns eigentlich interessierenden Sphäre des Gemeinschaftlichen, Geistig-Künstlerischen und Religiösen fort, wodurch wir zu dem eigentlichen Raum des Irrtums kommen, der hier nicht nur neue Gründe "gewinnt", sondern immer auch sozial relevant wird. In diesem Raume können "Dinge" aus allen Seinsbereichen erkannt werden, immer aber werden sie irgendwie in sozialer Relevanz erkannt. Es ist der Bereich des Kulturwissens, in welchem aber ständig das Naturwissen mit hineinspielt und sei es nur durch das ihm spezifische Erfassen von Erscheinungsgestalten. Sonst aber erscheint er als der Bereich der Bedürfnisse und damit in seinen verschiedenen Schichten mit wenigen Ausnahmen als sozial bestimmter und sozial strukturierter Bereich, in dem wir unsere persönliche Existenz nicht nur erkenntnismäßig transzendieren, sondern mit dem Ziel der Befriedigung unserer Bedürfnisse auch im Handeln. Der Bereich des Kulturwissens ist mithin die genuine Sphäre des Sinns, - denn menschliches Handeln wird möglich nur als sinnvolles Handeln -, wenn auch Sinn bis hinunter ins Gebiet des Organischen reicht und so teilweise noch "vor" dem Kulturwissen liegt. Doch gelten da die gleichen, nur komplizierteren Regeln für unsere

Erkenntnis wie im Gebiet des Anorganischen. Wir beschränken uns hier auf den Begriff des Sinns, der das Kulturwissen charakterisiert. Wenn wir sagen, daß menschliches Handeln immer von einem Sinn geleitet wird, dann meinen wir, daß Handeln in einer Struktur des "um zu" sich gründet, die es immer wieder hinaustreibt zu den "Dingen", welche ihm bedeutsam erscheinen, weil sie Überwindung des persönlichen Ungenügens versprechen, sie scheinen ein *télos* in sich zu tragen, das sie in spezifischer Weise hinordnet auf das eigene Sein, das *télos* einer Ergänzung unseres Mangels, einer Befriedigung unserer Bedürfnisse. Im Handeln glauben wir, diesem immanenten *télos* der "Dinge" um uns zu seiner Vollendung zu verhelfen, indem wir seine Bedeutung für uns realisieren. Nichts aber ist mit diesem Wort vom "sinnvollen Handeln" des Menschen ausgesagt, was diesem Handeln allgemeine Verbindlichkeit geben könnte, nichts davon, daß "sinnvolles" Handeln immer auch "vernünftiges" Handeln sein müsse, so, daß es sich vom Seienden und seiner inneren Richtigkeit zu seiner eigenen Richtigkeit verhelfen läßt und von der Wahrheit der Dinge zu seiner eigenen Wahrheit, die diese ist und keine andere sein kann. Nichts von alledem meint uns der Sinn eines Wirkens, denn er liegt hier vor der Distinktion von "vernünftig" und dem "Nicht" der Vernünftigkeit, dem Unvernünftigen, das der Wahrheit der Dinge nicht gerecht wird. Und so liegt im "sinnvollen" Handeln immer schon die Möglichkeit des Irrtums beschlossen, die Möglichkeit, zwar sinnvoll zu handeln, und dabei doch nicht die innere Richtigkeit und Wahrheit dieses konkreten Gegenstandes zu vernehmen, kurz, und dabei doch nicht vernünftig zu handeln. Vernünftigkeit - ein sachgerechtes Verhalten - und Sinn widerstreiten einander nicht, aber ebenso wenig bedingen sie einander. So ist in diesem Bereich die Gefahr des Irrtums besonders offenkundig, eines Irrtums, in dem wohl Falschheit eine Rolle spielen kann, in welchem aber der Unvernunft die eigentlich entscheidende Rolle zukommt. Wenn aber "unvernünftiges" Tun immer zugleich auch "sinnvolles" Tun ist, welche Stellung kommt dann dem Wissen in solchem Vorgang zu?

Es geht uns also darum zu untersuchen, welche Eigenart der Irrtum im Bereich des Kulturwissens besitzt, wobei wir hier die Manifestation des Irrtums in einer "unvernünftigen" Handlung als unseren methodischen Ausgangspunkt hinter uns lassen und auf den Raum des Erkennens und Wissens als den eigentlichen Ort des Irrtums rekurrieren; Handeln hat ja seinen Ursprung im Geistigen und "unvernünftiges" Handeln muß auf "unvernünftigem" Wissen basieren. Worin aber besteht die "Unvernunft" des Wissens? Wir waren oben auf einen doppelten Sinn der Wahrheit gestoßen, einmal auf die Wahrheit im Erkenntnisvorgang als

adaequatio intellectus et rei und zum andern auf die Wahrheit der Dinge als deren innere Richtigkeit. In beiden liegt die Vernunft unserer Erkenntnis beschlossen: wir vernehmen die innere Richtigkeit und Wahrheit der Dinge und gleichen in diesem Vernehmen unseren Geist den Dingen in ihrer Richtigkeit und Wahrheit an, wodurch unser Erkennen und Wissen selbst richtiges und wahres Erkennen und Wissen wird. Die Vernünftigkeit des Wissens meint also die Seinsadäquatheit und Wahrheit des Wissens - jedoch nicht dessen Vollständigkeit, - und ist doch eine Tautologie, denn echtes Wissen ist immer auch wahres Wissen, unvernünftiges Wissen aber ist ein Un-Wissen, ist die Unwissenheit nicht im Sinne eines Noch-nicht-wissen, sondern als das "Nicht", das "Wider" des echten Wissens, ist eine Perversion des Wissens. In dem Wort von der Unvernünftigkeit des Wissens liegt im Hinblick auf die Dinge und Gegenstände das Verfehlen ihrer inneren Richtigkeit, - aus welchen Gründen dies immer geschehen mag. Das Wissen vermag sich hier seinem Gegenstand nicht anzugleichen, es versteht ihn nicht, es versteht ihn falsch, zwei Möglichkeiten, die wir sorgfältig auseinanderhalten müssen. Aber ob Nichtverstehen oder Mißverstehen, in beiden Fällen kann das Seiende, dem die Erkenntnis gilt, keine Erfüllung seiner Offenheit für und Hinordnung auf den vernehmenden Geist finden, in beiden Fällen bleibt es "unerfüllt", bleibt seine innere Richtigkeit im Verborgenen bei ihm, nur die Weise seines Unerfülltseins mag je verschieden sein. - Besteht ein Nichtverstehen als völlige Abwesenheit des Verstehens, als eine Leere an der Stelle von dessen Ort, dann bleibt das Ding bei sich und ruht in der Verborgeneheit, zwar kann ein Name genannt werden und wird vielleicht auch genannt, aber hier gilt nicht einmal der Satz, daß der Name ein Zeichen sei, denn das "Zeichen" ist ohne Inhalt, es wird des öfteren nicht einmal mehr als Zeichen erfaßt und häufig als alleinige Schöpfung des vom Seienden isolierten Menschen betrachtet. Die Wirklichkeit des Dinges als dessen innere Richtigkeit existiert für solches Nichtverstehen nicht, ihr Begriff wird aus dessen bloßer Widerständigkeit gewonnen. Derartiger Verständnislosigkeit begegnen wir nicht selten, z.B. wo sehr oder völlig unästhetische Menschen mit Kunst und Kunstwerken konfrontiert werden oder wo areligiöse Menschen dem Bereich der Vergemeinschaftung zu religiösen Zwecken als einer handgreiflichen Wirklichkeit begegnen, und so viele andere Beispiele. Immer finden wir hier eine partielle Leere im Erkennen und Wissen, die den Menschen auf bestimmten Gebieten von den Dingen trennt und ihn leicht dazu verleitet, sie ganz oder nur in solchen bestimmten Gebieten in die Nichtwirklichkeit hineinzutransponieren. Was tatsäch-

lich "Unerfülltsein" eines Seienden ist, wirkt dann auf den verständnislosen Menschen wie dessen Nichtsein. Für ihn existieren ganze Sphären nicht, und wenn er sich dessen in irgendeiner Weise bewußt wird, wendet er ihnen gleichsam den Rücken. - Besteht aber - als weitere Möglichkeit - ein Mißverstehen, so ist die Weise des Erkennens und die Weise, wie das Ding im Erkennen und Wissen ist, eine ganz andere. Die Dinge verharren dann nicht in einem "Nicht" des Erkennens, sondern befinden sich in einem "Fehl" von Erkenntnis, das heißt, sie werden vom erkennenden Menschen nicht so angenommen wie sie an sich und in sich sind; vielmehr werden sie anders erkannt als sie realiter sind. Das bedeutet aber eine Vergewaltigung der Dinge in ihrem Sein im Erkennen durch den erkennenden Menschen. Dieser tut ihnen in seinem Erkennen und Wissen Gewalt an, indem er ihre innere Richtigkeit nicht annimmt, sondern verschiebt, er "richtet" die Dinge gewissermaßen "ein". Die Dinge erleiden also hier Gewalt, sie werden nicht bei sich gelassen in ihrem Sein, ihre Offenheit findet aber auch keine Erfüllung durch ein adäquates Erkennen und Wissen, sie werden gewaltsam herausgerissen aus ihrem Ort im Kosmos, dem allein sie angemessen sind, und werden für den Menschen und seine Geisteswelt "brauchbar" gemacht, soll doch das Wissen von ihnen für diesen konkreten Menschen mit diesem seinem Wissen, auf diesem Stande seines Wissens, anwendbar sein, - anwendbar in Form von klaren Aussagen, oft aber auch, um irgendeinen "Nutzen" zu stiften, sei es in der bloßen Wissensvermittlung, sei es im Handeln. Solch gewaltsames Umspringen mit dem Seienden reicht von einem einzelnen, vereinzelt "Mißverständnis" bis hin zu jenen extremen Möglichkeiten, wo das gewaltsame "Einrichten" im Erkennen und Wissen zu einem Eigenwert erklärt wird und die Gesamtheit des dem konkreten Menschen begegnenden Seienden zu einem "Brauchbarkeitskosmos" - Brauchbarkeit wird hier im weitesten Sinne verstanden - gestaltet und umgestaltet werden soll. -

Nun müssen wir im Verlaufe unseres Gedankenganges den Begriff des "Mißverstehens", des "Verfehlens" der Dinge in unserem Erkennen und Wissen weiter differenzieren. - Die einfachste Form des Mißverständnisses und damit der Vergewaltigung der Dinge in ihrem Sein ist die Täuschung als Sinnestäuschung, als ein "Hereinfallen" auf den Sinnenschein, der sich bei genauer und kritischer Nachprüfung eben als bloßer Sinnenschein erweist. Diese einfachste Form ist durchaus nicht die häufigste und doch tritt sie in Betracht der Schwankungen in den Leistungen unserer Sinnesorgane selbst beim konkreten Einzelnen (man denke hier nur an die mannigfachen Folgen, welche Überanstrengung für unsere Sinnesorgane haben kann) immer wieder und gar

nicht selten auf. Sinnestäuschung entspringt aber nicht nur aus einer mangelnden Leistungsfähigkeit unserer Sinnesorgane im allgemeinen und im besonderen, sie ist sehr oft auch mit einer ungenügenden Sachkenntnis verbunden (z.B. bei einer etwaigen Unterscheidung von echtem Gold und Doublé), wobei darauf hinzuweisen ist, daß beide Arten je getrennt für sich und gewissermaßen "rein" vorkommen können, daß sie jedoch in derselben konkreten Sinnestäuschung auch beide eine Rolle zu spielen vermögen und vereinigt sind. Immer aber, bis hinauf zu den kompliziertesten und fast nur noch "indirekt" scheinenden Mißverstehen, müssen wir die Sinnestäuschung als möglich mit in Rechnung stellen, - auch bei den im folgenden noch zu entwickelnden Faktoren. -

Im Bereich des Kulturwissens, welcher uns hier eigentlich interessiert, besteht mit dem komplexhaften Aufbau der für Erkenntnis und Wissen relevant werdenden Dinge eine ganze Reihe weiterer Möglichkeiten, das Seiende in seiner Richtigkeit zu verfehlen, es unrichtig zu verstehen. Die Dinge werden da als Güter in ihrer Werthaftigkeit relevant, ihr An-sich und ihre innere Richtigkeit umfaßt ja das Gutsein und das Wertträgersein von Anfang her schon mit, wenn auch die Qualifizierung als Gut- und Wertträger erst in diesem Bereich des Seins und des Erkennens und Wissens in ihrem vollen Umfang sichtbar wird, ja das eigentliche Konstituens für ihr Hineinragen in den Bereich des Kulturwissens darstellt, so daß hier oft die "natürlich" und in Erscheinungsgestalten erfaßbare Seite des Seins der Dinge vernachlässigt wird. Das Sein des Seienden ist stets und überall je ein einheitliches, unteilbares und in keiner Weise real zu abstrahierendes Sein, das als solches einheitlich und unteilbar bleibt, auch wenn wir es nicht in allen Rücksichten, sondern nur teilweise zu erkennen vermögen. Das heißt aber, daß es in seiner Unteilbarkeit immer auch in sich gut und wertvoll ist, woraus nur gefolgert werden kann, daß sachadäquates Erkennen und Wissen auch das Gutsein und Wertvollsein des Dinges als solchen in dessen Struktur und innerer Richtigkeit mit erfassen muß, wenn es ihm vollständig gerecht werden will. Die Möglichkeit des Absehens von Gütern und Werten ist durchaus gegeben, ja, die letztere ist sogar dem "natürlichen" Erkennen und Wissen eigentümlich, woraus die Berechtigung der Wertfreiheit der modernen Naturwissenschaften sich ableitet; dem Kulturwissen jedoch, welchem als spezifischer Bereich das gemeinschaftliche, geistige und zum Teil das religiöse Sein zugeordnet werden muß, ist jene Möglichkeit verwehrt, wenn anders es seinen Charakter nicht verlieren will. Vielmehr besteht die genuine Aufgabe des Kulturwissens gerade darin, unter ständiger

und je nach dem wissenschaftlichen Anspruch mehr oder weniger kritisch-reflexiver Voraussetzung des "natürlichen" Erkennens und Wissens nun zu diesem hinzu und immer im Verein mit ihm auch die werthafte Seite des Seienden in ihrer inneren Richtigkeit zu erfassen und somit dem Seienden in seiner vollen Wahrheit und seiner universalen inneren Richtigkeit gerecht zu werden. Wie wir gesehen haben, führen die Werte kein Eigendasein, sondern wurzeln im Seienden als solchem ( 77 ), das zwingt uns aber, "um der Wahrheit willen" den Begriff der Adäquation unseres Erkennens und Wissens an die Dinge in seiner ganzen verpflichtenden Schwere auch auf die werthafte Seite des Seienden auszudehnen, ein Anspruch, der sub specie entitatis, vom Sein her und aus der Eigenart des Seienden heraus als unabdingbar gelten muß. Erkennen und Wissen ist also im Bereich des Kulturwissens immer Erkennen und Wissen von werthaft Seiendem, das meint, es muß dessen innere Wahrheit und Richtigkeit auch in seiner Werthaftigkeit und in seinem Gutsein zu verstehen suchen, ein Unterfangen, dessen Gelingen nicht von vornherein gewährleistet ist.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß das "Mißverstehen" im Erkennen und Wissen im Bereiche des Kulturwissens - unter Voraussetzung aller anderen Irrtumsarten und -gründe - etwas völlig Eigentümliches sein muß, kann doch ein Ding in seiner Erscheinungsgestalt völlig adäquat erkannt und doch in seiner Totalität weitgehend mißverstanden und im Mißverstehen vergewaltigt werden, obwohl es äußerlich völlig unverändert bleibt. Und eine Vergewaltigung liegt vor, weil die Wahrheit der Dinge nicht dem Belieben des Menschen überlassen ist, sondern einen bindenden Anspruch an sein Erkennen und Wissen stellt. Wohl kann der Mensch die Dinge "überwältigen", aber er kann sie in solchem Verfahren stets nur um ein Weniges aus ihrer Verborgenheit reißen, immer aufs neue und auf andere Weise entzieht sich das Seiende seinem gewaltsamen Zugriff, und überall dort, wo der Mensch meint, dessen Wirklichkeit "bewältigt" zu haben, geht er weit an ihr vorbei und tappt im Dunkeln. Die Unvernunft im Bereiche des Kulturwissens kommt häufig auf leisen Sohlen und mag lange Zeit sich verborgen halten, meist aber erzielt sie laute Wirkungen. Ihre Argumente gehen zu allen Zeiten dem Menschen leicht ein: daß Wert und Wahrheit zu trennen sind, und daß die Wertungen dem Menschen zu überlassen seien. So wird immer wieder versucht, den Dingen irgendwelche Werte zu nehmen, die ihnen von anderen Menschen beigelegt wurden, oder es werden ihnen welche aufoktroziert, ohne daß man darauf achtet, daß sie selbst schon ihren Wert bei sich haben. Werterfassen heißt hier Wertsetzen und verharret als solches letztlich in Unverbindlichkeit. Die Werte erschei-

nen wie dem Seienden übergestülpt und gelten als - willkürliche - Schöpfungen des Menschen. - Gefährlicher aber, weil schwerer zu durchschauen, kann jenes "Mißverstehen" wirken, das die Trennung von Wahrheit und Wert nicht vollzieht, und auf welches der Begriff des "Mißverstehens" erst in seinem vollen Umfang angewendet zu werden vermag, setzt er doch immer wieder einen Maßstab der Richtigkeit und Wahrheit voraus. Hier wird durchaus gesehen, daß das Seiende als solches werthaft ist, und meist werden die Werte, auf die "Wert gelegt" wird, auch richtig und adäquat erfaßt und verstanden. Das Mißverstehen und damit das gewaltsame Vorgehen beginnt in diesem Falle erst bei einer spezifischen geistigen Haltung, die sich damit begnügt, eine oder auch mehrere wirklich werthafte Seiten des Seienden gefunden und sich bewußt gemacht zu haben, die aber nun fasziniert durch diese ihre Entdeckung oder auch aus mangelnder geistiger Kraft darauf verzichtet, den ganzen Kosmos des Seins zu durchschreiten und kritisch in allen seinen Seiten zu bedenken, dafür jedoch diesen einen oder auch mehrere gefundene und vielleicht reale Werte zu absoluten Zentralwerten allen Seins erhebt, die allein das Seiende werthaft machen und in ihm ihre Wurzeln haben, und von denen alle übrigen Werte - die durchaus gesehen werden können - direkt abhängen sollen. Die Dinge besitzen hier nur wenige Hauptwerte, die in sich weiter differenziert sein mögen, zugleich aber nimmt man an, sie in ihrer Universalität erfaßt zu haben, was jedoch nur so erreicht werden kann, daß der Geltungsbereich der verstandenen Hauptwerte ausgedehnt und derart von ihnen aus eine neue, andere Universalität "eingerichtet" wird. Es entsteht auf diese Weise eine Ganzheit des Seienden, die noch nicht dessen wahre Ganzheit ist noch sein kann, ist sie doch aus einem gewaltsamen Vorgehen heraus entstanden, und sie darf nicht als "wirkliche" Ganzheit angesehen werden, denn auch Gewalt vermag niemals neue und nicht im Sein angelegte Wirklichkeit zu schaffen, sondern steht in gespenstischer Unwirklichkeit. Gerade in der sub specie entitatis unberechtigten Ausdehnung von einzelnen Erkenntnissen und Wissensinhalten, mögen sie auch für ihren genuinen Bereich berechtigt und entscheidend sein, über diesen ihnen entsprechenden Bereich hinaus, liegt die eigentliche und zahlenmäßig am häufigsten nachzuweisende Wurzel des Mißverstehens im Raume des Kulturwissens; gerade sie tut dem Seienden immer wieder und mit Schärfe Gewalt an, gerade sie läßt ihm weithin nicht sein Recht, und gerade sie vernichtet durch ihr - vorschnelles - Ausgeben einer Teilwahrheit als der ganzen Wahrheit den verpflichtenden Anspruch der Wahrheit der Dinge an den Menschen und an sein Erkennen und Wissen. Die Wahrheit der Dinge wird eingengt, doch darin liegt nicht die Wurzel des Verfehlens von deren innerer Rich-

tigkeit, denn auch ein unvollständiges Wissen - und menschliches Wissen ist notwendig immer irgendwie unvollständiges Wissen - kann wahres Wissen sein, wenn nur das Wenige, das es weiß, am Seienden und seiner Wahrheit sich vorfindet. Jene Wurzel liegt darin, daß man beim Einengen der Wahrheit gewissermaßen partem pro toto nimmt und ganze Seinsbereiche der Unwirklichkeit zu Überantworten trachtet, ein Unterfangen, welches zwar die Wirklichkeit der Dinge in ihrem Sein nicht zur Unwirklichkeit macht, wohl aber die Wahrheit, von der es ursprünglich ausgegangen sein kann, zur Un-Wahrheit; Erkennen und Wissen verfehlen das Seiende und kreisen von diesem isoliert in sich selbst. -

Haben wir so das Problem der Wahrheit und des Irrtums, des Nichtverstehens und des Mißverstehens der Dinge in ihrer inneren Richtigkeit durch alle Schichten des Seins hindurch verfolgt, dann bleibt uns nur noch ein Hinweis. Wo immer und wie immer wir diesem Problem nachgehen, die Frage nach der Lüge ist sachlich stets aus solcher Untersuchung auszuschließen. Lüge setzt Verstehen schon voraus, sie bewegt sich im Raum der Aussage, der sprachlichen Äußerung unseres Verstehens oder Mißverstehens. Aber auch der geistige Vorgang, welcher der Lüge zugrunde liegt, trifft nicht das uns interessierende Problem, weder sachlich noch methodisch. Lüge ist eine Behauptung, d.h. eine Kundgabe, die eigentlich die Überzeugung des Behauptenden von der Wahrheit des Kundgegebenen ausdrücken soll; in der Lüge jedoch wird das Behauptete von dem Kundgebenden nicht für wahr gehalten, sondern an seiner Stelle ein anderer Sachverhalt, der mit jenem sich nicht verträgt. Lüge hat also beim Lügner das Verstehen und Erkennen der Wahrheit - und sei es auch nur einer vermeintlichen Wahrheit - des gegebenen Dinges oder Sachverhaltes zur Vorbedingung. Diese erkannte oder vermeintlich erkannte Wahrheit wird in der Lüge bewußt und absichtlich verfälscht, und die Fälschung wiederum bewußt und absichtlich als wahr ausgegeben - wider besseres Wissen ( 78 ). Wie wir sehen, reicht der Raum der Lüge gar nicht bis zur Unterscheidung von Verstehen und Mißverstehen zurück, er umfaßt den Bereich des mehr oder weniger bewußten und reflektierenden Denkens, während Verstehen und Mißverstehen gleichsam im Vorreflexiven sich abspielen, und wenigstens das Mißverstehen normalerweise dem Bewußtsein verborgen bleibt und, sobald es entborgen wird, - ebenfalls im Normalfall - sich der Wahrheit angleicht und zu einem nunmehr echten, nicht mehr bloß vermeintlichen Verstehen transponiert. Die Lüge erscheint also als ein Zusatz zu und ein Aufsatz auf dem Bereich des Verstehens und Mißverstehens, der sachlich jenseits von diesem steht und für ihn nur im Voraussetzungssein zu erreichen ist, -

für uns, die wir hier ausschließlich dem Problem von Wahrheit und Irrtum, von Verstehen und Mißverstehen nachgehen, wird er weder sachlich noch methodisch relevant, wir müssen ihn in beiden Hinsichten schlicht abstrahieren. -

Das Problem des Irrtums und des Nicht- und Mißverstehens aber bildet den Bereich im Felde der Wahrheit und des Verstehens, auf den der Terminus 'Ideologie' zielt, so wie er sich in der wissenschaftlichen Diskussion eingebürgert und auch mehr oder weniger geklärt hat. Die Geschichte seiner vielfältigen Wandlungen darf uns hier nicht zu Repliken reizen, wir wollen vielmehr den eingeschlagenen Weg konsequent zu Ende gehen, auf welchem wir den Inhalt jenes Begriffes, ohne diese zu nennen, bereits entwickelt haben und wollen nun ex post versuchen, ihn an den ihm zukommenden Orten in unseren Gedankengang einzubauen, wobei jedoch darauf hinzuweisen ist, daß 'Ideologie' im strengen Sinne vor allem im Raum der sprachlichen Aussage erfaßt werden kann, da 'ideologisches' Denken sich als solches ja erst in der sprachlichen - zuweilen auch in einer sonstigen - Äußerung enthüllt. Wir werden aber hier von dieser selbstverständlichen Voraussetzung für den methodischen Zugang zu diesem Gebiet absehen und auf Erkennen, Wissen und Denken rekurrieren, in deren Raum 'Ideologie' ja tatsächlich entsteht. - Vom Seienden und seiner Wahrheit her gesehen ist ideologisch jedes Denken und Wissen, das nicht "seinsadäquat" ist, das das Seiende in seiner inneren Richtigkeit mißversteht. Dies gilt für alle Bereiche des Seins und für alle möglichen Arten des Irrtums. Auch eine mathematisch logische Falschheit, wie sie in allen Seinsbereichen als unrichtiger Ausdruck von mathematisch und formal-logisch exakt formulierbaren Sachverhalten vorkommen kann, wäre damit in jenem weitesten Sinne ideologisch. Da wir aber auf Grund unserer beschränkten Verifizierungsmöglichkeiten häufig nicht sagen können, ob oder wie ein Wissensinhalt im Sinne des Mißverstehens seinsinadäquat sei, müssen wir jenen Satz von der Gemeinschaft der erkennenden Persönlichkeiten in der ganzen kontemporären Menschheit her einschränken und sagen, daß ideologisch jeder Wissensinhalt sei, der im Sinne des Mißverstehens seinsinadäquat ist, für dessen Gegenstand jedoch zur Zeit eine tatsächliche Verifizierungsmöglichkeit vorliegt, und der damit kontemporär - oder auch ex post - seiner Inadäquatheit überführt werden kann. Auszuschließen aus dem ideologischen Bereich des Denkens und Wissens aber sind alle jene Wissensinhalte, die "seinsinadäquat" im Sinne eines bloßen Zurückbleibens hinter der Fülle ihres Gegenstandes sind, sofern sie nur die erkannten Sachverhalte an der Wahrheit des Gegen-

standes in ihrer inneren Richtigkeit belassen. Ideologie in einem engeren, auch in der wissenschaftlichen Diskussion immer neu tendierten Sinne - nämlich auf den Raum des Gemeinschaftlichen, Geistigen und Religiösen eingeengt - wäre dann jener Bereich des persönlichen Wissens, der aus einer Vergewaltigung des sozial relevanten Seienden hervorgeht, wie sie zum einen im Nichtverstehen der vollen inneren Richtigkeit der Dinge - mit Ein-schluß ihrer Werthaftigkeit - geschieht, das die Dinge eines Teiles ihrer Wahrheit beraubt oder ihnen durch Aufoktroyieren fremder Werte Gewalt antut. Zum andern geschieht solche Vergewaltigung im Mißverstehen der vollen inneren Richtigkeit des Seienden, das sich vor allem im ungerechtfertigten Ausdehnen des Gültigkeitsbereiches von Teilwahrheiten und "Teilwerten" äußert, die Dinge solcherart verzerrt und - obwohl auf (Teil-)Wahrheit fußend - ebenfalls in einer mißverstehenden Seinsinadäquatheit des Wissens verharret. Ideologie heißt also in diesem eingeengten und besonderen Sinne jener Bereich der - persönlichen - Geisteswelt oder im Extrem jene Geisteswelt, welche im Gebiet des werthhaften Seins die Wahrheit und innere Richtigkeit der Dinge verfehlt, die immer auch das Gutsein und Werthaf-tsein mit in sich schließt. Aber auch hier müssen wir wieder einschränken: Im Bereich des Kulturwissens, mit dem wir es hier zu tun haben, muß eben-falls prinzipiell eine Verifizierungsmöglichkeit gegeben sein, da das Sei-ende immer ein Gut ist, und der Wert in jedem Falle im Seienden wurzelt und notwendig am und vom Seienden aus zu eruieren ist. Nur soweit diese Verifizierungsmöglichkeit besteht und für Ding und Wert von erkennenden Persönlichkeiten in der Menschengemeinschaft auch ausgenützt wird, dürfen und müssen wir von Ideologie (in jenem engeren Sinne) sprechen, die dann in einzelnen oder auch allen ihren Grundsätzen ihrer Seinsinadäquatheit überführt zu werden vermag. Und auch hier wieder haben wir eine Seinsinad-äquatheit des Erkennens und Wissens im Sinne des bloßen Zurückbleibens hin-ter der Fülle des Gegenstandes streng von Ideologie zu unterscheiden. Ideo-logie ist nie ein "zu wenig", sie ist stets ein "zu viel" oder ein "Nichts" und darin liegt ihre Verkehrtheit und Gewaltsamkeit beschlossen. - Aus dem Gesagten geht hervor, daß mit dem Fortschreiten der Verifizierung in Wis-senschaft, Gesellschaft und Geschichte immer neue Wissensinhalte und Aus-sagen, ja ganze Wissens- und Aussagebereiche, die bislang als "Wahr" er-achtet wurden, ihrer nicht- oder mißverstehenden Seinsinadäquatheit über-führt werden und in den "Abgrund" der Ideologie sinken. -

Die Verifizierung von ideologischen Wissensinhalten und Aussagen, auch wenn sich deren Ideologiehaf-tigkeit erst im Verlauf des Verifizierens

selbst herausstellt, ist immer die spezifische Tätigkeit der Ideologiekritik; sie ist eine überführende Tätigkeit, nicht im Sinne einer vom Haß getriebenen Enthüllung, sondern im Sinne einer streng der Wahrheit und inneren Richtigkeit des Seienden verpflichteten Rektifizierung von Wissensinhalten und Aussagen, die oft genug nicht einmal Selbstzweck ist, sondern gleichsam als "Nebenprodukt" bei der auf die Sache zielenden Untersuchung des Seienden als solchen mit anfällt und geleistet wird. Ideologiekritik ist eine normative Wissenschaft, die ihre Norm - ganz allgemein gesagt - am Sein hat, am Seienden in seiner vollen Universalität, dem und der sie in ihrem Fortgang gerecht werden muß. Und wehe ihr, wenn sie sich zu vorschnellen Aussagen verleiten läßt und dem Seienden in irgendeiner Weise nicht gerecht wird (jedoch nur im Sinne des Mißverstehens): im Nu vermag sie selbst zur Ideologie zu pervertieren. Das bedeutet, daß sie nur mit exakt gesicherten oder exakt zu sichernden Ergebnissen der Seinserforschung arbeiten darf, ein Postulat, das viele verleitet hat und noch verleitet, die Möglichkeit solcher Tätigkeit im Bereich des Gemeinschaftlichen, Geistigen und Religiösen, das meint im Bereich des Kulturwissens, kurzerhand zu verneinen. Die handgreifliche und in eindringlicher Weise uns umgebende Universalität des Seins aber verbietet uns, es mit solchem partiellem Agnostizismus genug sein zu lassen, vielmehr müssen wir diese Hürde und ihre Schwierigkeit zu überwinden suchen. Um in diesem Problem weiterzukommen, wenden wir uns dem Begriff der "exakten Sicherung" zu, welcher den Kern einer Lösung in sich zu bergen scheint. Die exakte Sicherung von Ergebnissen der Seinserforschung ist in ihrer Art offenbar nach den verschiedenen Seinsbereichen zu differenzieren, erscheint es doch klar, daß die Sicherung durch - mathematische - Größen im Gebiete des Kulturwissens weithin versagt und nur dort geleistet werden kann, wo die dem Kulturwissen spezifischen Gegenstände in den Bereich der quantifizierbaren Materie "hinabreichen". Größen, zahlenmäßige Größen, können mithin nicht den einzigen Faktor für die Sicherung und Sicherheit unserer Aussagen und damit unserer geistigen Existenz darstellen, sondern sie nur für den materiellen, quantifizierbaren Bereich begründen. Es muß also noch andere solche Faktoren geben. Alle diese Faktoren mit Einschluß der zahlenmäßigen Größen fassen wir in den Begriff der "Normen" zusammen, welche gleichsam die Fixpunkte für die Sicherheit und Gewißheit unserer Aussagen und unserer geistigen Existenz darstellen; sie sind am Seienden zu finden und wurzeln in ihm und machen recht eigentlich dessen normativen Charakter aus, welcher seinen verbindlichen Anspruch an den Menschen fundiert. Die Normen aber sind identisch mit den Werten in jenem schon früher

von uns konzipierten weiten Sinne, in welchem sie auch "Größen" als die spezifischen (Leistungs-)Werte der organisch-anorganischen Schicht mitumfassen. Die spezifischen Werte der Schicht des Gemeinschaftlichen sind die Rechtswerte als die bindenden Normen der Gemeinschaft, die in dem Gedanken des Gesetzes ihre Ordnung finden ( 79 ) und immer wieder und mehr oder weniger versteckt und verschoben in den politéumata zum Ausdruck kommen. Die spezifischen Normen der geistigen Schicht sind die Bildungswerte, die mehr oder weniger klar und richtig ihren Ausdruck in den philosophémata, paidéumata und poémata finden. Die Heilswerte schließlich als die Normen in der numinosen Schicht erhalten mehr oder weniger richtig Gestalt in den dógmata. - Die Ideologiekritik hat von dieser in den Seinsbereichen und der gleichbleibenden Menschennatur sich gründenden Wertrangordnung auszugehen und ständig aufs neue zu versuchen, in den verschiedenen Wertbereichen positiv einzelne Normen am Seienden zu eruieren, und ihre Begründung in eben diesem Seienden immer mehr zu vertiefen und immer weiter zu vervollständigen. Solche Vertiefung und Vervollständigung vermittelt in den verschiedenen Schichten je spezifische Arten von höchster Gewißheit und damit Sicherheit, welche auf je spezifischen Methoden beruhen, die jedoch selbst innerhalb der einzelnen Schichten sehr stark differieren können. Die Grundlage für solche höchste Gewißheit besteht in der Tatsache, daß unsere gleichbleibende Menschennatur an den verschiedenen Seinsschichten mit Ausnahme der numinosen Schicht teilhat, daß sie in ihren verschiedenen Schichten unter denselben schichtspezifischen Werten steht wie das Seiende außer ihr und daß sie schichtspezifische Werte am Seienden, die sie nicht selbst besitzt, von gleichartigen eigenen Werten aus erschließen kann. Ausnahme bilden die numinosen Werte, welche nur im Transcensus "nach oben" sicher erkannt werden können. Die schichtspezifischen und methodengebundenen Arten von höchster Sicherheit und Gewißheit, das meint aber auch schichtspezifische und methodengebundene Arten von Exaktheit in der Sicherung und Verifizierung müssen gesehen werden und bilden als solche das tragende Fundament für die Möglichkeit, Ideologiekritik in einem umfassenden Sinne zu treiben. Wird Ideologiekritik derart umfassend gesehen, dann übt jede Wissenschaft, die ihre Forschungsintention streng auf irgendeine Seite der Universalität des Seins und des Seienden richtet, immer zugleich eine ideologiekritische Funktion aus, - das gilt für den gesamten Wissenschaftskosmos -, ist Seinserforschung im vollinhaltlichen Sinne, soweit sie die Wahrheit und innere Richtigkeit des Seienden erfassen und auf spezifische Art verifizieren kann, stets auch immanente oder explizite Kritik von früherem oder gleichzeitigem falschen und irrtüm-

lichen Seinsverständnis. Und noch ein weiteres bedingt die andauernde Vertiefung und Vervollständigung der Normbegründung im Seienden: Ideologiekritik ist in ihrer Kompetenz ständig begrenzt durch den Fortschritt, den sie als "positive" Wissenschaft in den verschiedensten Disziplinen bei der Erforschung des und bei der Normbegründung im Seienden macht. Erst die Positivität, das meint die Sicherheit ihrer eigenen Forschungsergebnisse befähigt sie zur Negation, zur Kritik am falschen Seinsverständnis, ja die Positivität dieser Forschungsergebnisse negiert schon an sich solch falsches Seinsverständnis. Dort aber, wo sie diese durch ihre eigene Positivität fundierte Kompetenz überschreitet, schlägt sie selbst um zur Ideologie und büßt ihre aus der Wahrheit und inneren Richtigkeit des Seienden geschöpfte Autorität ein. - Ideologiekritik besitzt also auch im Bereich des Kulturwissens ihre volle Berechtigung, sofern sie sich als normative Wissenschaft in der Wahrheit des Seienden zu konstituieren vermag und positive Autorität erlangt nicht als Anerkennung in der wissenschaftlichen Diskussion, sondern aus der Wahrheit der Dinge heraus, welche sie versteht und der sie im Verstehen ihr Wissen angleicht. Und sie entspricht in diesem Bereich durchaus dem ihm spezifischen eingeeengten Ideologie-Begriff.

Ideologie und Ideologiekritik stehen als Negation und - negierende - Position beide im Horizont von wahr und falsch, von Wahrheit und Irrtum, von Verstehen und Mißverstehen und erfüllen als Begriff und als Wissenschaft ihre spezifischen Aufgaben: zum einen die Kennzeichnung derjenigen Wissensinhalte und Aussagen und weiter der Wissens- und Aussagebereiche, die durch Mißverstehen in der Unwirklichkeit stehen und als "grundlos" dem Abgrund anheimgegeben sind, und zum andern die mit - im Seienden und seiner inneren Richtigkeit wurzelnder - Autorität geleistete normative Kritik an solchem Mißverstehen und der ihm eigentümlichen Gewaltsamkeit, die gar nicht bis zur verbalen Explikation gelangen muß, sondern durch die immer neu zu überprüfende und zu erweisende Positivität ihrer Forschungsergebnisse die Unwirklichkeit des Mißverstehens offenkundig macht. -

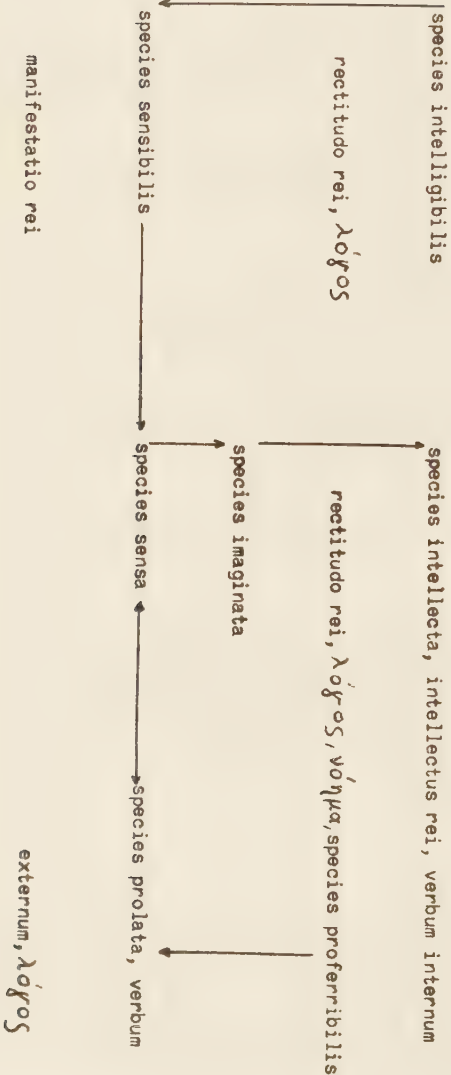
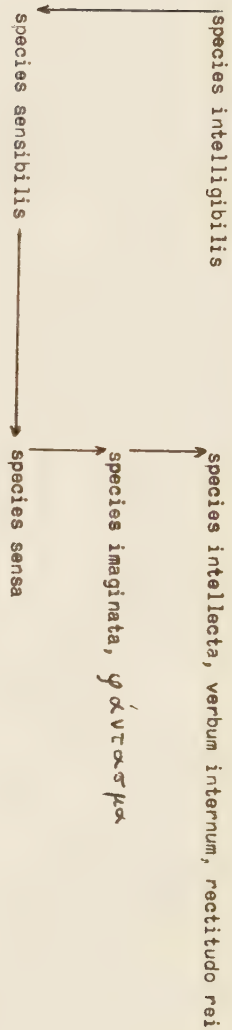
- - - - -

Zum Schluß sei darauf hingewiesen, daß auf dem Unterbau einer philosophischen Naturlehre vom Menschen, der theoretischen Anthropologie mit ihren verschiedenen Gebieten, in jenem Bereich, den die in unserer Einleitung erwähnte "Wissenssoziologie" lange mit Beschlag zu belegen versuchte und zum Teil noch versucht, drei Disziplinen zuständig sind: die soziale Anthropologie, welche die Untersuchung der theoretischen Menschenlehre bei allen den Seiten und Vermögen des Menschen durchführt, die in irgendeiner Weise soziale Relevanz erlangen und so eine Weiterführung jener Wissenschaft in den Raum des Sozialen hinein darstellt; dann die verstehende Wissenssoziologie, welche ihr Bemühen der - immer konkreten - historischen Vernunft in ihrem mannigfaltigen Gestalt- und Strukturwandel widmet und verstehend in die "geschichtlichen" Geisteswelten eindringen will; und schließlich die Ideologiekritik. Diese drei Disziplinen dienen der Erkenntnis dessen, was Wissen ist, - jede auf ihre Art, insgesamt aber so, daß das Wissen auf seine Möglichkeit im Sein des Wissenden und auf seine Wirklichkeit im Sein seines Gegenstandes streng befragt, und zügelloses Schweifen ihm verwehrt wird, - eine "Disziplinierung", die heute mehr denn je vonnöten ist.

Anmerkungen

- 1) siehe S. 11 f.
- 2) vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 273
- 3) A. Dempf, Theoretische Anthropologie, S. 100
- 4) vgl. Max Scheler, Die Formen der Bildung und des Wissens, S. 19-21
- 5) A. Dempf, Theoretische Anthropologie, S. 104
- 6) vgl. A. Dempf, ebenda, S. 80
- 7) vgl. A. Dempf, Die Einheit der Wissenschaft, S. 38
- 8) vgl. A. Dempf, Theoretische Anthropologie, S. 164
- 9) vgl. A. Dempf, ebenda, S. 170
- 10) A. Dempf, Theoretische Anthropologie, S. 174
- 11) vgl. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S. 114 f.
- 12) vgl. A. Dempf, Die Einheit der Wissenschaft, S. 123
- 13) vgl. A. Dempf, Theoretische Anthropologie, S. 160 f.
- 14) J. von Uexküll, Der Sinn des Lebens, S. 7-10
- 15) vgl. A. Dempf, Theoretische Anthropologie, S. 94
- 16) vgl. A. Dempf, Die Einheit der Wissenschaft, S. 37
- 17) siehe S. 14
- 18) Eigentlich ist auch schon das Ichbewußtsein ein Gegenstandsbewußtsein.
- 19) siehe S. 27 f.
- 20) Bei dem Grundansatz von Kant, daß der diffuse Fluß der Sinnesreize erst durch die Verstandes-Kategorien strukturiert werde, daß diese also nichts anderes als Formgebungen des Verstandes seien, wird diese Frage hinfällig, da sie nicht mehr sinnvoll erscheint.
- 21) vgl. A. Dempf, Theoretische Anthropologie, S. 83/84
- 22) vgl. A. Dempf, ebenda, S. 82
- 23) siehe S. 23 und 26 f.
- 24) siehe S. 30
- 25) siehe S. 21 f.
- 26) Man kann diese Entsprechung von Zeichen und zeichengebender Sache noch nicht als Wahrheit bezeichnen, sondern lediglich von Sicherheit sprechen, in der Organisation des inneren Sinnes wäre dann bei den Vorstellungsbildern die Richtigkeit zu suchen, während die Wahrheit, wie schon aus ihrer alten Definition hervorgeht, allein der Sphäre des Geistes vorbehalten bleibt.
- 27) vgl. Skizze auf S. 106

zu Anmerkung 27)



- 28) vgl. A. Dempf, Die Einheit der Wissenschaft, S. 43
- 29) siehe S. 17 f.
- 30) vgl. M. Buber, Dialogisches Leben, S. 17
- 31) vgl. M. Buber, ebenda
- 32) vgl. M. Buber, ebenda, S. 20
- 33) A. Dempf, Theoretische Anthropologie, S. 172
- 34) Diese Struktur des "um zu" ist in allen möglichen Weisen des menschlichen Daseins anzutreffen. Auch Gleichgültigkeit und Desinteressiertheit steht immer schon auf einer vorgegebenen Struktur von Interessiertheit, sie ist nicht gleichgültig, es kommt selbst ihr darauf an, in Ruhe gelassen zu werden und unbehellig zu bleiben. Entsprechend steht es um den Selbstmörder, dem es ebenfalls noch immer um etwas geht, nur ist ihm sinnlos geworden, worin seine Mitmenschen Befriedigung und Sinn finden und umgekehrt sinnvoll, was jene als hoffnungslos verabscheuen. Die Grundstruktur jedoch ist dieselbe.
- 35) vgl. Thomas, De Veritate I 1 corpus
- 36) Das Übersehen zu haben ist der Fehler Max Schelers in seiner sich auf Kant berufenden Polemik gegen den Versuch, die Werte in das konkrete Ding zu verwurzeln. Vgl. Scheler, Materiale Wertethik, S. 32
- 37) siehe S. 7 ff.
- 38) vgl. R. Otto, Das Heilige
- 39) Das im 19. und auch noch im 20. Jahrhundert weithin üblich gewordene Ausscheiden dieser Schicht aus dem anthropologischen Bereich dürfte dagegen weitgehend durch eine negative persönliche Bewertung motiviert sein, denn das bloße Vorhandensein einer solchen Schicht fordert vom Menschen mit Wertungen verbundene Dezsisionen, deren bejahenden Vollzug zu leisten man in vielen Fällen nicht bereit ist. Von einem durch vielfältige, meist soziologische Faktoren genährten Ressentiment läßt man sich schließlich statt zur geforderten Bejahung zu einer expliziten Negierung verleiten, die von "gleichgültiger" Zugangslosigkeit meist sehr weit entfernt ist.
- 40) vgl. N. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, S. 552
- 41) siehe S. 46 f.
- 42) siehe S. 21 f.
- 43) siehe S. 9 f.
- 44) A. Dempf, Theoretische Anthropologie, S. 193
- 45) vgl. Ph. Lersch, Aufbau der Person, S. 40 ff.
- 46) vgl. A. Dempf, Kulturphilosophie, S. 33

- 47) vgl. Ph. Lersch, Aufbau der Person, S. 41 ff.
- 48) vgl. A. Dempf, Kulturphilosophie, S. 36; Die Einheit der Wissenschaft, S. 63
- 49) Hegel, Philosophische Propädeutik, S. 107; vgl. auch: "Dieser Prozeß (Lebensprozeß) fängt mit dem Bedürfnisse an, das ist dem Momente, daß das Lebendige erstlich sich bestimmt, sich somit als verneint setzt und hierdurch auf eine gegen sich andere, die gleichgültige Objektivität bezieht". Hegel, Wissenschaft der Logik, II. Teil, S. 256
- 50) Hegel, System der Philosophie, III, Teil, S. 401
- 51) Hegel, ebenda
- 52) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 275
- 53) vgl. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 270
- 54) vgl. A. Dempf, Kulturphilosophie, S. 136
- 55) A. Dempf, ebenda, S. 135
- 56) A. Dempf, ebenda, S. 34
- 57) vgl. A. Dempf, Sacrum Imperium, S. 54
- 58) vgl. A. Dempf, Die Einheit der Wissenschaft, S. 66
- 59) Auch das Interessenwissen der Universitätslehrer, die als Selbstverwaltungskörperschaft den von der Enteignung bedrohten wirtschaftlichen Besitz und Grundbesitz der Universität als deren ökonomische Grundlage erhalten wollen - eine in der Geschichte belegbare Situation - gehört als solches ganz dem Leistungswissen an, wenngleich das "um willen", die unabhängige Pflege vor allem des Bildungswissens, natürlich dem letzteren zuzuordnen ist. Entsprechungen dürften in einer Kasuistik beliebig zu finden sein.
- 60) siehe S. 56 f.
- 61) vgl. A. Dempf, Die Einheit der Wissenschaft, S. 64
- 62) Kultur ist zuerst ein Persönliches und fußt auf bewußten oder vorbewußt immanenten Wertungen. Persönliche Kultur ist sie durch die Verbindung der eigenen Anlagen mit jenen Wertungen, aus der stilistisch geprägte Werke aller Art hervorgehen können, vom materiellen bis zum religiösen Werk. Die Gesamtheit derart charakteristischer Werke in einem Gesellschaftsganzen kann man als objektive Kultur bezeichnen. vgl. A. Dempf, Kulturphilosophie, S. 30
- 63) vgl. A. von Martin, Soziologie der Renaissance, S. 11
- 64) A. Dempf, Selbstkritik der Philosophie, S. 125, 135 u.a.
- 65) siehe Anmerkung 34
- 66) A. Dempf, Kulturphilosophie, S. 57

- 67) siehe S. 52; vgl. Ph. Lersch, Aufbau der Person, S. 177
- 68) siehe S. 57
- 69) vgl. A. Dempf, Die Einheit der Wissenschaft, S. 86
- 70) siehe S. 73 f.
- 71) Hieraus wird ersichtlich, daß der Kreis der reflektierenden, sekundär schöpferischen Persönlichkeiten in sich nicht einheitlich ist, denn die ihm zufallenden verschiedenen Aufgaben lassen sich nicht von derselben Persönlichkeit zum gleichen Zeitpunkt lösen.
- 72) vgl. A. Dempf, Die Einheit der Wissenschaft, S. 76
- 73) vgl. A. Dempf, ebenda, S. 75
- 74) vgl. A. Dempf, Kulturphilosophie, S. 53
- 75) "... quoddammodo quasi ad effectum, inquantum intellectus a rebus scientiam accipit". Thomas, De Veritate, I 4
- 76) siehe S. 40 f.
- 77) siehe S. 50
- 78) vgl. P.F. Linke, Über Schein, Irrtum, Lüge und Täuschung, S. 193
- 79) vgl. A. Dempf; Von der historischen zur normativen Soziologie, S. 9

Literaturverzeichnis

- A d l e r, Franz: Quantitative Untersuchungen in der Wissens-  
soziologie, in: Kölner Zeitschrift für Sozio-  
logie, Opladen 1953
- A d o r n o, Theodor W.: Prismen, Kulturkritik und Gesellschaft,  
Berlin und Frankfurt/Main 1955
- B a r t h, Hans: Wahrheit und Ideologie, Zürich 1945
- B e c k, Walter: Grundzüge der Sozialpsychologie,  
München 1953
- B u b e r, Martin: Dialogisches Leben,  
Zürich 1947
- ders.: Urdistanz und Beziehung,  
Heidelberg 1951
- C u r t i u s, Ernst Robert: Deutscher Geist in Gefahr,  
Stuttgart 1932
- D e m p f, Alois: Weltgeschichte als Tat und Gemeinschaft,  
Halle 1924
- ders.: Sacrum Imperium, München und Berlin 1929,  
Darmstadt 1954<sup>2</sup>
- ders.: Kulturphilosophie, Sonderausgabe aus dem Hand-  
buch der Philosophie, München und Berlin 1932
- ders.: Selbstkritik der Philosophie, Wien 1947
- ders.: Theoretische Anthropologie, Bern und München  
1950
- ders.: Die Einheit der Wissenschaft, Stuttgart 1955
- ders.: Die Weltidee, Einsiedeln 1955
- ders.: Wissenssoziologische Untersuchungen des Über-  
gangs vom Mittelalter zur Neuzeit, in: Archiv  
für angewandte Soziologie, Bd. 3/1931
- ders.: Die Kultursociologie der Gegenwart, in: Wissen-  
schaft und Weltbild I 4, Wien 1948
- ders., Von der historischen zur normativen Soziologie,  
in: Pubblicazioni a Cura dell' Istituto Luigi  
Sturzo, Estratto da Scritti di Sociologia e  
Politica Vol. II, Bologna 1953
- ders.: Die Idee einer Soziologie der Wissenschaft,  
in: Wirtschaft und Kultur, Festschrift für  
Alexander Rüstow zum 70. Geburtstag, Erlenbach  
und Zürich 1955

- E h r e n s t e i n, Walter: Probleme der ganzheitspsychologischen Wahrnehmungslehre, Leipzig 1947  
Zweite, umgearbeitete Auflage
- F r e y e r, Hans: Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, Logische Grundlegung des Systems der Soziologie, Leipzig und Berlin 1930
- G e h l e n, Arnold: Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt, Bonn 1950<sup>4</sup>
- G e i g e r, Theodor: Ideologie und Wahrheit, Stuttgart und Wien 1953
- ders.: Kritische Bemerkungen zum Begriff der Ideologie, in: Gegenwartsprobleme der Soziologie (Vierkanndt-Festschrift) Potsdam 1949
- G r ü n w a l d, Ernst: Das Problem der Soziologie des Wissens, Versuch einer kritischen Darstellung der wissenssoziologischen Theorien, Wien und Leipzig 1934
- G u a r d i n i, Romano: Welt und Person, Versuche zu einer christlichen Lehre vom Menschen, Würzburg 1950<sup>3</sup>
- H a r t m a n n, Nicolai: Das Problem des geistigen Seins, 1933
- ders.: Der Aufbau der realen Welt, Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre, Meisenheim 1949<sup>2</sup>
- H e g e l, Georg Wilhelm Friedrich: Sämtliche Werke, hrsg. von Hermann Glockner, Philosophische Propädeutik, Gymnasialreden und Gutachten über den Philosophie-Unterricht, Stuttgart 1940<sup>2</sup> Bd. 3
- Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriß, Bd. 7 Stuttgart 1938<sup>2</sup>
- System der Philosophie, Dritter Teil, Die Philosophie des Geistes, Bd. 10, Stuttgart 1942<sup>2</sup>

- H e i s e n b e r g, Werner: Das Naturbild der heutigen Physik, in: Die Künste im technischen Zeitalter, hersg.von der Bayrischen Akademie der Schönen Künste, Darmstadt 1956
- H e i s s, Robert: Die Lehre vom Charakter, Berlin 1949
- H o f s t ä t t e r, Peter, R.: Sozialpsychologie, Slg. Göschen Bd. 104/104a, Berlin 1956
- H o r k h e i m e r, Max: Ein neuer Ideologiebegriff, in: Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, Bd. 15/1930
- ders.: Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung, Frankfurter Universitätsreden XXXVII, Frankfurt/Main 1931
- ders.: Ideologie und Wertgebung, in: Soziologische Forschung in unserer Zeit (Wiese-Festschrift), hrsg. von K.G. Specht, Köln und Opladen 1951
- ders. und A d o r n o, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente, Amsterdam 1947
- J a s p e r s, Karl: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Fischer-Bücherei Bd. 91, Frankfurt/Main 1955
- J e r u s a l e m, Wilhelm: Einführung in die Soziologie, Wien und Leipzig 1926
- ders.: Soziologie des Erkennens (Bemerkungen zu Max Schelers Aufsatz "Die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens und die Aufgabe einer Soziologie der Erkenntnis"), in: Kölner Vierteljahreshefte für Sozialwissenschaften, 1. Jg. Heft 1921
- K a n t, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, ed. Raymond Schmidt, Leipzig 1944<sup>2</sup>
- ders.: Kritik der praktischen Vernunft, ed. Karl Vorländer, Leipzig 1951 (Abdruck der 9. Auflage von 1929)
- ders.: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können, ed. Raymond Schmidt, Leipzig o.J.

- L a n d m a n n, M.: Philosophische Anthropologie,  
Slg. Götschen Berlin 1955
- L a n d s b e r g, Paul L.: Einführung in die philosophische Anthropo-  
logie, Frankfurt/Main 1934
- ders.: Zur Soziologie der Erkenntnistheorie, in:  
Schmollers Jahrbuch Bd. 55/1931
- L e r s c h, Philipp: Der Aufbau des Charakters, 3.durchgesehene  
Auflage, Leipzig 1948
- ders.: Aufbau der Person, Sechste, erweiterte und  
verbesserte Auflage, München 1954
- L i e b e r, Hans-Joachim: Wissen und Gesellschaft, Die Probleme der  
Wissenssoziologie, Tübingen 1952
- ders.: Sein und Erkennen, Zur philosophischen  
Problematik der Wissenssoziologie bei K.  
Mannheim, in: Zeitschrift für philosophi-  
sche Forschung, Bd. 3/1949
- L i n k e, Paul F.: Über Schein, Irrtum, Lüge und Täuschung,  
in: Festschrift Ernst Bloch, hrsg. von  
Rugard Otto Gropp, Berlin 1955
- L u k á c s, Georg: Geschichte und Klassenbewußtsein, Studien  
über marxistische Dialektik, Berlin 1923
- ders.: Zerstörung der Vernunft, Berlin 1954
- M a n n h e i m, Karl: Ideologie und Utopie a) Bonn 1929<sup>2</sup>  
b) Frankfurt/Main 1952 Dritte, vermehrte  
Auflage
- ders.: Wissenssoziologie, Handwörterbuch der So-  
ziologie, hrsg. von A. Vierkandt, Stutt-  
gart 1931 (abgedruckt als Kap. V von Ideo-  
logie und Utopie, 3. Auflage,  
Frankfurt/Main 1952
- ders.: Die Gegenwartsaufgaben der Soziologie,  
Tübingen 1932
- ders.: Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des  
Umbaus, Leiden 1935
- ders.: Diagnose unserer Zeit,  
Zürich-Wien-Konstanz 1951
- ders.: Essays on the Sociology of Knowledge,  
London 1952

- M a n n h e i m, Karl: Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie, in: Kant-Studien, Ergänzungshefte Nr. 57, Berlin 1922
- ders.: Beiträge zur Theorie der Weltanschauungs- Interpretation, in: Jahrbuch für Kunstgeschichte Bd. I (XV), Wien 1923
- ders.: Historismus, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik Bd. 52, Tübingen 1924
- ders.: Das Problem einer Soziologie des Wissens, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik Bd. 53, Tübingen 1925
- ders.: Das konservative Denken, Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik Bd. 57, Tübingen 1927
- ders.: Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde, in: Jahrbuch für Soziologie, hrsg. von G. Salomon, Karlsruhe 1926
- ders.: Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen, in: Verhandlungen des Sechsten Deutschen Soziologentages vom 17. bis 19. September 1928 in Zürich, Tübingen 1928
- M a r t i n, Alfred von: Geist und Gesellschaft, Soziologische Skizzen zur europäischen Kulturgeschichte, Frankfurt/Main 1948
- ders.: Soziologie der Renaissance, Physiognomik und Rhythmik einer Kultur des Bürgertums, Zweite veränderte und vermehrte Auflage, Frankfurt/Main 1949
- M a r x, Karl: Auswahl und Einleitung: Franz Borkenau, Fischer-Bücherei 112, Frankfurt/Main 1956
- N i n k, Caspar: Ontologie, Versuch einer Grundlegung, Freiburg im Breisgau 1952
- P i e p e r, Josef: Wahrheit der Dinge, Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters, München 1947 (1951)

- P i e p e r , Josef: Die Wirklichkeit und das Gute, München 1949<sup>5</sup>  
P l e s s n e r , H.: Abwandlungen des Ideologiegedankens, in: Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie Bd. 10 1931
- P o r t m a n n , Adolf: Zoologie und das neue Bild vom Menschen, rowohlts deutsche enzyklopädie Bd. 20, Hamburg 1956
- ders.: Zwang und Freiheit im Sozialleben, Der Mensch als gesellschaftliches Wesen, in: Deutsche Universitätszeitung, Jg. XII/3 Göttingen 1957
- R o h r a c h e r , Hubert: Kleine Charakterkunde, Sechste, erweiterte und umgearbeitete Auflage, Wien und Innsbruck 1952
- R o t h a c k e r , Erich: Die Schichten der Persönlichkeit, Dritte, verbesserte Auflage, Leipzig 1947
- ders.: Logik und Systematik der Geisteswissenschaften, Bonn 1948
- ders.: Probleme der Kultur-Anthropologie, Bonn 1948
- S c h a a f , Julius: Grundprinzipien der Wissenssoziologie, Hamburg 1956
- S c h e l e r , Max: Versuche einer Soziologie des Wissens, München und Leipzig 1924
- ders.: Die Formen des Wissens und der Bildung, Bonn 1925
- ders.: Die Wissensformen und die Gesellschaft, Leipzig 1926
- ders.: Die Stellung des Menschen im Kosmos, Leuchterband 1927
- ders.: Bildung und Wissen, Frankfurt/Main 1947
- ders.: Wesen und Formen der Sympathie, Frankfurt/Main 1948<sup>5</sup>
- ders.: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Vierte durchgesehene Auflage, hrsg. von Maria Scheler, Bern 1954

- S c h e l e r, Max: Die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens und die Aufgaben einer Soziologie der Erkenntnis, in: Kölner Vierteljahreshefte für Sozialwissenschaften Jg. 1/1 1921
- ders.: Zu W. Jerusalem's "Bemerkungen", in: Kölner Vierteljahreshefte für Sozialwissenschaften, Jg. 1/3 1921
- S c h o e c k, Helmut: Die Wissenssoziologie Karl Mannheims, Tübinger Diss. 1948
- ders.: Die wissenschaftsgeschichtliche Problemlage der Soziologie, in: Archiv für Kulturgeschichte, Bd. XXXIII/1, Marburg/Lahn 1950
- ders.: Die Wissenssoziologie und ihre Entwicklung, in: Schoeck, H.: Soziologie, Geschichte ihrer Probleme, München 1952
- S o l m s, Max Graf: Analytische Gesellschaftslehre, Tübingen 1956
- T h o m a s von Aquino: Des heiligen Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit (Quaestiones disputatae de veritate), dt. von Edith Stein, 2 Bde, Louvain und Freiburg 1952
- T o p i t s c h, Ernst: Das Problem der Wissenssoziologie, in: Wissenschaft und Weltbild, Wien 1953
- T u c h t f e l d t, Egon: Zur heutigen Problemstellung der Wissenssoziologie, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft Bd. 107, Tübingen 1951
- U e x k ü l l, Jakob von: Der Sinn des Lebens, Gedanken über die Aufgaben der Biologie mitgeteilt in einer Interpretation der zu Bonn 1824 gehaltenen Vorlesung des Johannes Müller. Von dem Bedürfnis der Physiologie nach einer philosophischen Naturbetrachtung mit einem Ausblick von Thure von Uexküll, Godesberg 1947
- ders. und K r i s z a t, Georg: Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen, Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten, rowohlts deutsche enzyklopädie, Bd. 13, Hamburg 1956
- W e b e r, Alfred: Prinzipien der Geschichts- und Kultursoziologie, München 1951

- W e b e r, Max:                   Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bde, Tübingen 1920/21
- ders.:                           Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriß der Sozialökonomik Abt. III, Zweite vermehrte Auflage, Tübingen 1925
- ders.:                           Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 2. durchgesehene und ergänzte Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann, Tübingen 1951
- W e r n e r, Carl:               Speculative Anthropologie vom christlich-philosophischen Standpunkt dargestellt, München 1870
- Z n a n i e c k i, Florian:       The Present and the Future of Sociology of Knowledge, in: Soziologische Forschung in unserer Zeit (Wiese-Festschrift), hrsg. von Karl G. Specht, Köln und Opladen 1951



## Lebenslauf

Am 23. Mai 1931 wurde ich als einziger Sohn des Lehrers Otto Maucksch und seiner Ehefrau Lydia, geb. Schulze, in Neustädte im Erzgebirge geboren. 1949 schloß ich den Schulbesuch mit dem Reifezeugnis der Oberschule in Schneeberg ab und wurde nach einer zweijährigen Unterbrechung durch praktische Tätigkeit im Herbst 1951 an der Karl-Marx-Universität Leipzig für die Fachrichtung Altphilologie immatrikuliert. Im Wintersemester 1952/53 setzte ich mein Studium an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. fort, wo ich zunächst das humanistische Abitur nachholte, das Hauptfach war nunmehr Philosophie, Griechisch und Latein Nebenfächer. Ich hörte hier vor allem die Professoren Welte, Max Müller, Hommes, Gundert und Büchner. Zum Sommersemester 1955 schrieb ich mich bei der Ludwig-Maximilians-Universität München ein, wo ich Psychologie und Soziologie als neue Nebenfächer hinzunahm. In München hörte ich besonders die Professoren und Dozenten Dempf, Metzger, Deku, Lersch, von Martin, Klingner und Egermann. Das Thema zu meiner Dissertation wurde von Herrn Professor Dempf angeregt.





